ARNALDO MOMIGLIANO

LA HISTORIOGRAFÍA GRIEGA

Traducción castellana de
JOSÉ MARTÍNEZ GÁZQUEZ

EDITORIAL CRÍTICA
Grupo editorial Grijalbo
BARCELONA



Título original:
LA STORIOGRAFIA GRECA
Einaudi, Turín

Cubierta: Enric Satué

ISBN: 84-7423-243-0
Depósito legal: B. 31.989-1984
Impreso en España
1984. — Hurope, S. A., Recaredo, 2, 08005 Barcelona

A la memoria
de mi amigo E. J. Bickerman
tres veces exiliado (1897-1981)
Salmo 119, 45

1. HISTORIOGRAFÍA GRIEGA *

I

Como los antiguos romanos, somos conscientes de haber heredado la «historia» (ἱστορία) de los griegos. Heródoto es para nosotros el «padre de la historia», como lo era para Cicerón. Somos conscientes igualmente de que la historia nos ha llegado como parte de una herencia mayor, que comprende la actividad intelectual más importante en la que todavía estamos comprometidos (la filosofía, la matemática, la historia natural, las artes figurativas, etc.) y en particular los géneros literarios más importantes (épica, lírica, tragedia, comedia, novela, idilio), a los que todavía hoy recurrimos para satisfacer nuestras necesidades de expresión verbal.

No obstante, sabemos que, para hablar correctamente, no deberíamos usar para la historia el término «herencia», y, a decir verdad, para ningún otro hecho relativo a la cultura griega. Desde que los humanistas de los siglos XIV y XV se comprometieron en restituir validez a los modelos antiguos, después de las desviaciones de la Edad Media, no se ha tratado ya de una herencia sino de una elección consciente. Escribir historia en sentido moderno ha querido decir un continuado enfrentarse a los modelos originales griegos y a lo que los romanos hicieron con sus modelos. Por lo cual, durante el Renacimiento, se verificó una nueva floración y una ulterior elaboración de las teorías que, entre los antiguos griegos, definían los caracteres de la historia y de sus legítimas formas: la invención por los sofistas de las «antigüedades», la concepción isocrático-ciceroniana de la historia entendida como género retórico, la atribución por par-

* *Rivista Storica Italiana*, LXXXVII, I (1975), pp. 17-46.

te de Polibio de fines estrictamente utilitaristas a la historiografía, y, finalmente, la separación entre biografía e historia, tal como es enunciada, por ejemplo, en Plutarco (*Alejandro*, I, 2).

La forma como nos ha sido transmitida la historiografía griega ha provocado problemas fundamentales, y nos damos más cuenta nosotros de ello que las generaciones pasadas. Podemos preguntarnos en qué medida es compatible la historiografía griega con la visión bíblica del mundo y hasta qué punto puede ella expresar la visión moderna del mundo. Del primer problema se habían apercibido ya aquellos padres de la iglesia que crearon la historia eclesiástica (y acaso más profundamente aquellos rabinos que no escribieron historia en absoluto). El segundo problema está implícito por lo menos en la reciente formación de las ciencias sociales, para las cuales no existe un precedente claro ni siquiera en los más «modernos» de entre los escritores griegos: Tucídides y Aristóteles.

II

Una nueva rama de la actividad intelectual plantea el problema de su origen: sería en verdad paradójico que hubiéramos dejado a un lado los problemas connexos con el origen histórico de la historiografía griega. Desde el momento en que los griegos gozaron de una larga tradición de poesía épica antes de comenzar a escribir prosa histórica, constituye una gran tentación hacer de Homero un predecesor de los historiadores y acercarle los poetas del «ciclo» y cuantos escribieron composiciones poéticas sobre la fundación de ciudades griegas (Semónides, Jenófanes). Podría parecer que Heródoto nos induzca en este sentido; pero los mismos griegos, como los romanos, sabían que (la historia y la poesía épica) se diferencian en dos aspectos: la historia estaba escrita en prosa y su fin, en la investigación del pasado, era el de separar los hechos de las fantasías. Homero tenía una autoridad demasiado grande como para no ser usado por los historiadores como testimonio con respecto a hechos específicos. El hecho de atribuir a un texto autoridad de testimonio fue justamente una de las operaciones características que distinguieron a la historiografía de los griegos de la poesía épica.

Mayor atención se ha de prestar a una afirmación de Dionisio de Halicarnaso (*Sobre Tucídides*, 5) que, en tanto en cuanto pueda parecer que refleja la opinión de estudiosos anteriores, no perdería en absoluto su interés si le hubiese sido inspirada por la familiaridad que Dionisio tenía con la historiografía romana: él consideraba que el escribir historia de los griegos había comenzado en la forma de historias dedicadas a cada ciudad o región y apoyadas sobre testimonios locales, sean sacros o profanos. Ello parece bastante verosímil porque existían crónicas de ciudades y épocas no sólo en Roma sino también en torno a algunas de aquellas civilizaciones orientales con las que los griegos tuvieron contactos. Hemos de dudar, sin embargo, de que Dionisio conociese historias anteriores al siglo v a. C. Heródoto y Tucídides, que acaso no son en absoluto ajenos a polemizar con sus predecesores, no demuestran estar al corriente de historias tan arcaicas. Tucídides no nos dice, en I, 13, dónde ha encontrado su información sobre la historia naval. Después del 500 a. C. los cronistas locales eran sólo un grupo, y no el más importante, entre los escritores que crearon el nuevo clima de investigación histórica. Tenemos noticia de autores de resúmenes biográficos o autobiográficos (Escílax de Carianda, Ion de Quíos), de estudiosos de cronología (Hipias de Élide), de investigadores de historia literaria (Teágenes de Regio, Damastes de Ligeo), y naturalmente de historiadores locales y regionales (Caronte de Lámpsaco, Antíoco de Siracusa). Sobre todo había historiadores, como Heródoto, y probablemente otros antes de él, que intentaron informar a los griegos sobre el Imperio persa o sobre alguna de sus regiones. Aparentemente, el más antiguo (en torno al 460 a. C.?) es el desconocido Dionisio de Mileto que se dice pudiera haber compuesto tanto un libro sobre «hechos persas» (*Persiká*), como un libro en torno a «después de Darío». Más conocido fue Janto de Sardes, autor de una historia sobre Lidia, un indígena helenizado que intentó fundir alguna de sus tradiciones nacionales con historias griegas para uso y consumo de los griegos, fenómeno éste que debía llegar a ser típico para la historiografía helenística más tardía. Pudo ocurrir que las dos obras sobre «hechos de Grecia» de Caronte de Lámpsaco y de Damastes de Ligeo hayan sido ya inspiradas en Tucídides. Es significativo el hecho de que la mayor parte de los primeros escritores de temas históricos en griego, comprendiendo a Heródoto, procedían de las islas del Egeo. Esta situación no garantiza necesariamente la hipótesis de Dionisio de Halicarnaso sobre el género originario de obras históricas griegas, pero aligera el problema, más fácil de plantear que de resolver, sobre

si los contactos con las naciones orientales y la vida bajo los dominadores persas hayan dado impulso a la historiografía griega.

Heródoto (que escribió entre el 445 y el 425 a. C.) trata claramente a Hecateo de Mileto como a su único predecesor autorizado. Protagonista de la rebelión jónica en torno al 500 a. C., Hecateo había intentado poner orden y «racionalidad» en la genealogía mítica de los griegos (a los que consideraba capaces de transmitir a la posteridad «numerosas y ridículas historias») y había escrito una relación de viajes ejemplar (*periodos*) en la que se mezclaban geografía y etnografía. A su vez, Tucídides manifestó su desaprobación ante dos contemporáneos: uno era el mismo Heródoto, el otro Helánico, un sabio de la isla de Lesbos que escribió muchos libros de historia local, mitografía y geografía, entre los cuales una crónica de Ática, publicada después del 406 a. C.

La novedad de Heródoto, en comparación con sus predecesores y contemporáneos, parece haber sido doble. Parece que él haya sido el primero en hacer la descripción analítica de una guerra: las guerras médicas. Además él ha sido probablemente el primero en servirse de estudios etnográficos y constitucionales para explicar la guerra en sí misma y en sus consecuencias. La misma palabra «historia» en el sentido en el que la usamos nosotros es un homenaje a Heródoto como inventor o perfeccionador de un nuevo género literario. Usó él «historia» en la sección etnográfica con el sentido genérico de «encuesta», pero en el siglo IV la palabra fue tomada para significar aquello que había hecho Heródoto, o sea, investigación específica sobre los acontecimientos transcurridos.

Los tres componentes de la investigación de Heródoto —etnografía, investigación sobre la constitución e historia militar— no permanecieron indisolublemente unidos. La combinación se restringía por lo general a dos elementos: o etnografía y constituciones o etnografía y guerras o constituciones y guerras. Tucídides es el ejemplo más claro de la casi total eliminación de la etnografía, aunque sí ha mantenido la unión estrecha de guerra e historia constitucional. En verdad los problemas constitucionales eran objeto de tratamientos autónomos, llevados a término sin relación con la investigación histórica, como se puede ver en la *Constitución de Atenas*, atribuida a Jenofonte, pero escrita alrededor del 440-420 a. C. A pesar de ello la recíproca importancia de costumbres, instituciones y guerras, descubierta por Heródoto, permaneció profundamente conectada con la

investigación histórica, con la consecuencia de que una serie de hechos se trataba implícita o explícitamente como la explicación de otra serie (la posesión de una constitución mejor explicaba una victoria, mientras una derrota podía ser el resultado de cambios de costumbres y de instituciones). Para ir más allá, ha sido Heródoto el que ha introducido la regla de que los historiadores deben explicar los acontecimientos de que tratan.

La explicación toma la forma de investigación de las causas, especialmente para guerras y revoluciones, y a partir al menos de Tucídides se hace la distinción entre causas inmediatas y causas remotas, o entre causas y pretextos. El análisis causal de cambios constitucionales a menudo era mucho más profundo que el análisis de las causas de la guerra porque los griegos daban por descontado la existencia de hostilidad entre estamentos independientes, mientras no consideraban inevitables conflictos de política interna. Por ello los historiadores griegos dan la impresión de poseer una mayor madurez en sus descripciones de las revoluciones que en su fenomenología de las guerras. Tampoco Tucídides y Polibio constituyen excepción.

La investigación de las causas (y ello es bastante comprensible) ha sido de menor importancia, o, al menos, ha tomado formas más tortuosas en el caso de la investigación etnográfica. En algún caso factores geográficos se presentaban como causas de particularidades somáticas o psíquicas: el amor por la libertad era puesto en conexión con un clima templado. Pero la más famosa de estas explicaciones se encuentra, no en un historiador, sino en el autor del tratado hipocrático *Sobre los aires, aguas y lugares*. La etnografía se fundaba en la conciencia de la distinción entre griegos y bárbaros, y esta distinción parecía ser por sí misma una motivación suficiente. La investigación estaba además limitada por la repugnancia de los griegos a aprender lenguas extranjeras. La investigación etnográfica griega ha proporcionado una exigua contribución al conocimiento de lenguas no helénicas. Los pocos contactos con extranjeros han sido de segunda mano y confusos. De esta forma la etnografía griega se ha nutrido de aquellos elementos que eran peculiares para el conocimiento nacional griego y a su vez los ha alimentado. Desde este punto de vista no podían sino ser escasas las invitaciones a llevar a término investigaciones etnográficas sobre cada una de las regiones de Grecia. La poca curiosidad que existía en relación con las regiones griegas se satisfacía mejor a través de investigaciones sobre temas específicos como los

cultos, los monumentos y, obviamente, los dialectos. Todo ello era naturalmente puesto en relación con la historia política local. Especialmente en la edad helenística los autores de crónicas locales son también los estudiosos locales. Únicamente en el período helenístico y en el período romano, y aun entonces no muy a menudo, viene a ser interesante desde el punto de vista etnográfico Grecia como tal para los griegos.

III

De Heródoto nos llega el ejemplo de un tema casi contemporáneo (las guerras médicas) como el más apropiado para un historiador. Ello comportaba que la estructura misma de la investigación histórica se concibiese fundada sobre el testimonio que debía ser puesto a prueba. Puesto que el modo más sencillo de conocer los hechos es tenerlos delante de los ojos, no nos sorprende que Heródoto considerase la observación directa a través de la vista como lo mejor, e inmediatamente después pusiese la recogida de noticias proporcionadas por testigos fidedignos. En el siglo v a.C. los testimonios escritos sobre Grecia no eran abundantes, y los documentos llegados de los siglos anteriores planteaban problemas de interpretación y credibilidad que estaban más allá de las posibilidades de Heródoto. De esta forma un tema cercano en el tiempo es preferible, aun cuando la exploración de acontecimientos más remotos tampoco estaba excluida, como Heródoto mismo demuestra. Fundamentalmente, Tucídides no ha hecho otra cosa que reforzar el rigor y la coherencia de los criterios de Heródoto, prefiriendo la historia contemporánea a la casi contemporánea y rehusando hablar de cualquier cosa que no fuese de credibilidad cierta, en tanto que Heródoto había considerado legítimo referir con cautela los hechos de los que no podía dar garantías directamente. Tucídides tuvo la posibilidad de transcribir algunos testimonios escritos (cartas, inscripciones y tratados) que encajaban en sus criterios de credibilidad, pero es importante señalar que él no se apartó de la regla de Heródoto de preferir el testimonio oral al escrito. En definitiva dejó en sus sucesores la impresión de que la observación directa y los relatos orales de testigos directos en conjunto fuesen preferibles a los testimonios escritos. En la medida en la que eliminaba cuanto no le parecía fidedigno, su rigor tenía peligrosas implicaciones. Sin embargo, él introdujo una nota de austeridad que llega a ser parte del «ethos», si no de la «praxis», del historiador. Y si bien no consideraba posible una reconstrucción particularizada del pasado lejano, dio un ejemplo admirable de cómo se pueden alcanzar *algunas* conclusiones sobre la Grecia Arcaica.

Con Heródoto, y todavía más con Tucídides, el historiador se definía como testigo de los cambios —especialmente de los cambios más cercanos en el tiempo— de los cuales debía registrar los que en su opinión fuesen suficientemente importantes para ser transmitidos a la posteridad. En su elección él tenía en cuenta, y también reflejaba, los intereses preponderantes de la comunidad de la que formaba parte. Los hechos políticos y militares surgieron como los temas más importantes de la historiografía griega.

Fue también el ejemplo de Heródoto, y después de él el de Tucídides, el que hizo a los griegos poco propensos a otorgar plena dignidad de historia a las simples narraciones de acontecimientos locales. La crónica local ateniense (Actidografía), a pesar de que tocase a las personalidades más actuales y recordase importantes cambios constitucionales, no fue nunca puesta en el mismo plano que la historia de la guerra del Peloponeso con su horizonte panhelénico. El canon de los grandes historiadores griegos establecido en épocas helenísticas refleja esta opinión en cuanto excluye a los historiadores locales. La comunidad de la cual y para la cual hablaban los «buenos» historiadores no era la de cada ciudad, su más claro término de referencia era Grecia en su totalidad. Establecida la diferencia entre Grecia y toda otra tierra bárbara (como Heródoto había mostrado ejemplarmente) el historiador debía reconocer naturalmente los conflictos entre los estados griegos y en el interior de los estados griegos (como Tucídides había mostrado de manera ejemplar).

En esta misma perspectiva, resultaba difícil atribuir rango de historia en el pleno sentido de la palabra al estudio de genealogías, fundaciones de ciudades, fiestas, rituales, leyes, costumbres, palabras, sistemas cronológicos, etc. La investigación sobre tales temas quedaba confinada en un limbo al que Hipias dio el nombre de «arqueología» (Platón, *Hipias Mayor*, 285 D). Siempre según el mismo Hipias cualquier cosa «arqueológica» revestía un interés especial para los espartanos. Tal designación no fue por otra parte aceptada generalmente en el mundo romano. Corresponderá al Renacimiento catalogar bajo el nombre de «Antigüedades» (heredado de Varrón) todos aquellos

temas históricos que no se correspondiesen con la concepción de historia elaborada por Heródoto y Tucídides y sujeta a los temas sobre la política y sobre la guerra. Por la misma razón los relatos biográficos no eran historia, aun cuando la verdadera y propia historia podía contener breves alusiones biográficas. Jenofonte se ocupó en dos ocasiones de Agesilao, desde un punto de vista biográfico y desde otro histórico. El hecho de que la biografía hiciese su primera aparición bajo la forma del elogio de un individuo contribuyó a su separación de la historia. Otra característica implícita en la manera herodotea y tucidídea de hacer historia era que en la investigación de la verdad hubiésemos de abstenernos de todo exceso de alabanza y de vituperio. Es probable que también la historia local se haya resentido de esta sospecha de tendenciosidad. Los griegos se conocían: no infravaloraban la fuerza de las ataduras al lugar de origen. La historia «auténtica» estaba por encima de las contiendas locales.

IV

La creación de Heródoto y los desarrollos tucidídeos tienen las raíces en la revolución intelectual del siglo V y de ella extraen su pleno significado. Ésta era la época en la que tragedia, comedia, medicina, filosofía y elocuencia se creaban o transformaban. Incluso si nosotros no supiésemos que Sófocles fue amigo de Heródoto, los sentimientos morales, religiosos y políticos de este último nos advertirían de los vínculos que tenía con Sófocles. Tucídides, Hipócrates y Eurípides se evocan uno a otro con evidencia inmediata. Uno de los procedimientos inventados por Tucídides, la introducción de discursos ficticios destinados a referir opiniones públicas corrientes y a reconstruir las motivaciones de los jefes políticos, sería impensable sin la formalización de la elocuencia pública que se verificó a fines del siglo V en Atenas y fuera. En otras civilizaciones los relatos escritos de los acontecimientos fueron inspirados a partir de las artes figurativas o al menos pueden ser fácilmente ilustrados por las artes figurativas contemporáneas. Se ha dicho (no sin exageración) que la antigua historiografía oriental pudiera tener sus orígenes en las pinturas narrativas y relieves. Los relatos históricos medievales traen a la mente la pintura contemporánea y de hecho eran a menudo ilustrados por miniaturas. Los relatos históricos griegos fueron muy poco

influenciados por el arte contemporáneo: el «estilo de frontón» atribuido a Heródoto no parece convencer ni siquiera como metáfora. El estilo de la historiografía griega estaba regulado esencialmente por las normas de la prosa y se calificaba por su diferencia con otros géneros literarios.

La historia en la forma herodotea y tucidídea no sólo se sirve de otras ramas del conocimiento y contribuye a ellas (la recíproca influencia es particularmente evidente en el caso de la filosofía), sino que las presupone. No es cometido de la historia dar el último sentido a las cosas o medir totalmente la relación de los dioses con los hombres, o finalmente estudiar la naturaleza (*physis*) del hombre de manera sistemática: para esto hay otras ciencias. La dirección impuesta por Heródoto y aun más por Tucídides al escribir historia presupone (y ayuda a reforzar) el principio de que la intervención de los dioses en las cosas humanas no es ni constante ni evidente. Pero en ello hay más una implícita aceptación o explotación de la orientación general del pensamiento griego del siglo V que un propósito programático. También en los siglos sucesivos la importancia marginal de los dioses en la narrativa histórica presupone, más que expresa, la falta de interés de los griegos por la especulación teológica. La historia tenía un objetivo limitado en el interior de una cultura varia y en absoluto escolásticamente rigurosa. Se suponía que el cometido de la historia fuese el de conservar una documentación fiable de los acontecimientos pasados y se debían establecer por ello criterios de fiabilidad; particular atención se prestaba además a las guerras y revoluciones políticas, por los cambios que se seguían de éstas. La investigación histórica debía proporcionar una explicación de los acontecimientos en cuanto era compatible con el uso de testimonios. Por norma, se evitaba la explicación metafísica o se hacía una breve alusión a ella. Más tarde, en el período helenístico, algunos historiadores (el más importante era Polibio) usaron con predilección el concepto de *Tyche* (fortuna), que proporcionaba una manera elegante de sustraerse a cualquier compromiso serio de carácter religioso o filosófico.

En tanto en cuanto los historiadores parecieron dispuestos a rendir homenaje a la filosofía y algunos filósofos (como Platón en *Las Leyes* y Aristóteles) sacaron grandes ventajas de la investigación sobre hechos históricos, la filosofía griega en su conjunto no ha sido muy amable en relación con la historia. Les parecía a los filósofos que la historia se apoyaba en aquel efímero mundo de ambiciones y pasiones

del cual ellos intentaban liberar al hombre. Hubo en el siglo I a.C. un filósofo directamente comprometido en escribir historia y evidentemente contento de hacerlo: Posidonio, pero su caso es bastante excepcional por resultar misterioso. La presión de la filosofía sobre los historiadores fue tal que indujo a muchos a transformar libros históricos en novelas filosóficas. Con su *Ciropedia* Jenofonte nos ha proporcionado el primer ejemplo de pseudobiografía pedagógica. Dos generaciones más tarde Onesícrito adaptó la vida de Alejandro a una novela de casi estilo cínico; sus contemporáneos Hecateo de Abdera y en mayor medida Evémero presentaron sus especulaciones en forma de investigación etnográfica.

Puesto que los historiadores eran libres de introducir en sus escritos cualquier reflexión filosófica o religiosa que viniese a su pensamiento, es posible atribuir opiniones específicas filosóficas o religiosas a cada uno de los historiadores, pero queda aún por demostrar que alguno de ellos fundamentase de hecho sus trabajos sobre nociones filosóficas o religiosas. Se habrían podido evitar muchas discusiones aburridas sobre la «circularidad del tiempo» en la historiografía griega si se hubiese señalado que el espacio de tiempo con el que tiene que tratar generalmente la investigación histórica es demasiado breve para poder ser definido como lineal o circular. Es significativo por otra parte que Polibio teorice la ciclicidad de formas constitucionales, pero haga referencia a acontecimientos militares y políticos sin referencia alguna a tal circularidad. A civilizaciones más tardías (en particular a la civilización árabe) les ha sido posible asimilar el pensamiento filosófico y científico griego sin haber sido profundamente influenciadas por el pensamiento histórico griego.

V

Se considera que el historiador en su narración debía proporcionar algún deleite al lector, pero al mismo tiempo la existencia de una historia era difícilmente justificable si no era también útil. Es justamente la relación precisa entre deleite y utilidad —juntamente con las formas del disfrute y del uso— lo que ha sido objeto de discusión y de preferencia personal, al menos desde que Tucídides acusó a Heródoto de poner el deleitar delante del instruir. El cuidado que Tucídides puso en su prosa indica, sin embargo, que tampoco él se desinteresó de hacer agradable su exposición. Naturalmente se debe distinguir entre las técnicas adaptadas efectivamente por cada uno de los historiadores para proporcionar deleite al lector y las teorías en torno a los modos más adaptados al fin propuesto. En el siglo IV a.C. Éforo y Teopompo para revitalizar sus narraciones adoptaron las técnicas retóricas que habían aprendido en la escuela de Isócrates. Clitarco y otros historiadores de Alejandro Magno se hicieron famosos por su propensión a deleitar al lector. En el siglo III y en el II a.C. algunos historiadores como Filarco (conocido por nosotros sobre todo a través de Polibio, su crítico) y el autor del *II de los Macabeos* hicieron amplio uso de la hiperdramatización «patética» de los acontecimientos. Lo que queda poco claro es la relación entre la técnica «patética» y la teoría de la historiografía como «imitación» (*mimesis*), tal cual parece que haya sido propuesta o sostenida por Duris para sustraer la historiografía política a las críticas de Aristóteles. Polibio reaccionó con la condena de cualquier llamamiento a las emociones y acentuando la importancia de una sobria experiencia política y una cultura geográfica para el historiador.

El punto débil más evidente de los historiadores griegos era su forma de acercarse a los testimonios, esto es, los criterios de los que se servían para establecer los hechos. La ausencia de reglas precisas sobre el modo de recoger y elegir los datos creaba confusiones tanto en los autores como en sus lectores. Heródoto podía ser considerado ya como el padre de la historia ya como un embustero, porque nadie estaba en condiciones de controlar las historias contadas por él. Se creyó a su más joven rival Ctesias cuando acusó a Heródoto de mentira, aunque él mismo era conocido como un mentiroso. Únicamente la moderna investigación orientalista ha estado en condiciones de demostrar que Heródoto era un cronista fiable (dentro de los límites de su información), en tanto que Ctesias no tenía escrúpulos. Las normas retóricas sobre la composición complicaban ulteriormente la cuestión ofreciendo razones o pretextos para alejarse de la verdad, incluso cuando ésta era conocida de forma incontrovertible. La elección de los temas de historia correspondía tan estrechamente a los intereses primarios de la vida política griega que permanecía prisionera de ellos. La vida espiritual y la económica permanecieron como temas marginales (y apenas reconocidos) para los historiadores. Cosa que condicionó a su vez los principios de la explicación. Otros límites en el análisis, y por ello mismo en la expli-

cación, estaban implícitos en el hecho de haber dado preferencia absoluta a la forma narrativa en el caso de la historia política, mientras la biografía y la investigación arqueológica eran expuestas a menudo en una forma descriptiva que permitía un trabajo mejor de análisis. Un cierto remedio se encontró en el recurso a digresiones y divagaciones en los anales en los que los historiadores griegos narraban a menudo lo que más les interesaba, pero las digresiones mantienen inalterada la línea interpretativa fundamental (como es, por ejemplo, evidente a los lectores de los capítulos tucidídeos sobre los cincuenta años precedentes a la guerra del Peloponeso y de la teoría de Polibio sobre el ciclo de las constituciones).

Para los griegos, pues, la historia no era una ciencia con métodos claros, que hiciesen de ello un campo de conocimiento indiscutido. No estando incluida en la instrucción ordinaria, sino como una fuente de ejemplos retóricos, queda también como una actividad fundamentalmente no profesional. Si bien estuviese en la naturaleza de las cosas que un buen historiador debía encontrar un continuador, el continuador podía tener cualquier origen, sin que se presupusiese de alguna manera la existencia de una escuela. No sabemos por qué Jenofonte, Teopompo y el autor (acaso identificado con Cratipo) del fragmento histórico conocido como *Hellenica Oxyrhynchia* escogiera continuar a Tucídides, o por qué Posidonio y Estrabón unieron de nuevo sus historias a la de Polibio. El trabajo efectuado en la escuela aristotélica sobre las antiguas constituciones, y acaso sobre la biografía, constituye la mayor excepción al carácter no escolástico e individual de la historiografía griega en su conjunto; este trabajo no se hizo sobre la historia política común y era entendido como preparación de la base para una teoría filosófica.

Se ha señalado con frecuencia que los historiadores eran muchas veces desterrados voluntaria o forzosamente de sus ciudades. La lista de historiadores importantes que escribieron en el extranjero incluye a Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Ctesias, Teopompo, Filisto, Timeo, Polibio, Dionisio de Halicarnaso y, en cierto sentido, Posidonio, que escribió como ciudadano de Rodas, pero había nacido en Siria. Esta circunstancia puede también hacernos pensar que la historiografía, a menos que no fuese historia local, escrita para satisfacer el patriotismo local, tuvo una posición ambigua en la sociedad griega. Era ciertamente más fácil obtener informaciones exactas sobre un tema amplio y ser imparcial teniendo la libertad de movimiento de un desterrado.

Si el historiador, por norma, actuaba aislado, no esperaba permanecer solo después de haber escrito. Era constante la tentación de agradar y adular, especialmente cuando la historiografía se ocupaba de hechos recientes. Los estados sabían cómo recompensar a los historiadores de éxito; también Heródoto obtuvo una gran recompensa de Atenas, según una noticia que parece tener una base documental. Alejandro Magno llevó a cabo la experiencia de tener en su séquito a un historiador, Calístenes..., y lo condenó a muerte. Más tarde reyes helenísticos y emperadores romanos tuvieron el poder de honrar tanto como de perseguir a los historiadores. No gozando del apoyo de instituciones (y por ello mismo no hablando nunca propiamente por cuenta de esas mismas instituciones), los historiadores debían confiar en la inspiración y la integridad personal.

A pesar de todas esas dificultades, los historiadores griegos posteriores a Tucídides demostraron una gran capacidad de experimentación y adaptación a las nuevas circunstancias. Su vitalidad puede quedar demostrada de dos maneras: considerando cuantas nuevas formas de escribir historia han creado y transmitido hasta nosotros y observando cómo, después de Alejandro, la historiografía se ha difundido entre los no griegos y ha llegado a ser una forma de comunicación internacional. El punto de partida de todos estos desarrollos obviamente está representado por Heródoto y Tucídides. Mas sus sucesores modificaron y simplificaron los modelos excesivamente individuales de Heródoto y Tucídides, o crearon tipos nuevos. Una estrecha imitación de Heródoto y Tucídides es rara hasta en el Renacimiento y en épocas sucesivas. Fueron un estímulo más que un modelo rígido. La idealización de Tucídides como el historiador perfecto, en el siglo XIX, marca el momento en el que la historiografía moderna comenzó a crear verdaderamente tipos de investigación histórica desconocidos por el mundo clásico (como historia económica, historia de las religiones y, más allá de ciertos límites, historia cultural).

VI

En el siglo IV la cultura griega se había replegado fuertemente sobre sí misma y la continuación de la obra de Heródoto sobre etno-

grafía se limitó a informaciones fáciles sobre Persia (Ctesias y, por lo poco que conocemos, Dinón). Las monografías de tema militar y político a la manera de Tucídides convenían a la época. Ofrecían un modelo no sólo para obras sobre cada una de las guerras, sino también para libros sobre «Hechos de los griegos» (*Hellenikà*), uno de los cuales, escrito por Jenofonte, ha llegado hasta nosotros. El abandono (gradual en Jenofonte) del esquema de tipo analítico constituyó la principal desviación exterior del modelo de Tucídides. Teopompo, que en su juventud había competido con Jenofonte escribiendo el mismo *Hellenikà*, advirtió que la intervención de Filipo de Madeconia en los asuntos griegos había introducido un elemento fuertemente personal en la política griega: transformó los *Hellenikà* en *Philippikà*, «Hechos de Filipo». El cambio no habría sido posible sin un desarrollo contemporáneo del arte de la biografía, pero se conservaron los elementos principales de la monografía de tipo tucidídeo. Por otra parte Filisto, un historiador siciliano, para narrar la historia de su isla, que había sido tratada por su predecesor Antíoco de Siracusa a la manera de Heródoto, adoptó los métodos de Tucídides. El modelo tucidídeo nunca fue olvidado por los historiadores helenísticos, romanos o bizantinos. Alguna vez imitaban sólo el estilo y el uso frecuente de discursos, pero en general sobrevivió a los cambios la coordinación entre el análisis político y el militar. Se mostró como un instrumento satisfactorio para discutir un breve período de guerras, complicado por agitaciones internas o revoluciones. Salustio, con todas sus características personales, es la prueba. Pero ya en el siglo IV aparece la tendencia a transformar la monografía tucidídea en una reseña comprensiva de la historia griega desde sus orígenes.

Eforo de Cime (¿seguido por Anaxímenes de Lámpsaco?) concibió esta extensión. Naturalmente Tucídides había indicado este camino en sus capítulos introductivos sobre la historia griega arcaica; y las historias locales tomaban su impulso de los orígenes de una ciudad o de una unidad regional. La ambición de Eforo fue dar, no detalles arqueológicos, sino un relato completo de los acontecimientos políticos y militares ocurridos en toda Grecia. Una historia con tal intento debía definir sus límites en relación a la época mítica y debía incluir las naciones extranjeras (los «bárbaros») en sus conflictos políticos y contrastes culturales con los griegos. Polibio consideró a Eforo su predecesor por haber escrito historia con una visión universal,

mas se ha de decir que Polibio mismo tenía una visión limitada de la historia universal. Eforo fue más bien el fundador de la historia nacional y desveló (si podemos dar crédito a lo que sobrevivió de él en fuentes más tardías, como Diodoro) la fatal característica de la historia nacional: el prejuicio patriótico. Cuando Plutarco condenó a Heródoto como filobárbaro aceptó el conjunto de valoraciones introducido por Eforo. Para Eforo existía la universalidad sólo bajo forma de digresión subordinada a la historia griega. El tipo de historia griega nacional fue acogido sustancialmente por los analistas romanos con algunas concesiones a las costumbres locales en el registro de los acontecimientos (una herencia de las viejas crónicas de los pontífices, aunque los historiadores romanos no la tuvieran mucho en cuenta). En el tipo de narración de Eforo (y romano) la explotación de obras históricas precedentes era considerable y acaso inevitable. Por ello fue Eforo el iniciador de aquella moda que ha permanecido hasta nuestros días de los «libros hechos de libros», esto es, las compilaciones. No es casual que el género del epítome histórico —o resumen— haga su primera aparición con Teopompo, contemporáneo de Eforo, que resume a Heródoto en dos libros. La compilación no requería mucha «historia» en el sentido herodoteo. Polibio, por ejemplo, fue consciente de ello; a pesar de todo, la compilación pasó a ser con Eforo una práctica aceptada en historiografía.

Entretanto Jenofonte, que tuvo un papel tan importante en la transmisión del modelo tucidídeo, creó o contribuyó a la creación de nuevos modelos con sus memorias personales de general en la retirada de los diez mil (*Anábasis*) y con la biografía encomiástica del rey Agesilao (en este aspecto había sido precedido del encomio de Isócrates en honor del rey Evágoras). También sus *Memorias* (*Memorabilia*) de Sócrates y la *Educación de Ciro* eran tipos historiográficos potencialmente y como tales actuaron en tiempos posteriores, aun cuando es improbable que el mismo Jenofonte les atribuyera valor de registro de hechos.

En la antigüedad existieron libros sobre la educación (o sobre la juventud) de grandes hombres, que tuvieron de nuevo gran acogida en el Renacimiento; su misma posición resultaba insegura entre historia y novela. Después de Jenofonte se multiplicaron las colecciones de dichos de los grandes hombres y desde entonces se han usado para llenar las biografías de filósofos, santos y hasta reyes. Les recuerdos personales de caudillos se convirtieron en un género popular cuando,

después de Alejandro, sus generales tuvieron el control del mundo conocido; y forman parte todavía del repertorio moderno. Las memorias de dos generales (el rey Ptolomeo I de Egipto y Jerónimo de Cardia) fueron las fuentes principales para la historia de Alejandro y la de sus sucesores. César contribuyó a este género con su prestigio y su habilidad. En el siglo II d.C. el gobernador de provincias romano e historiador griego Arriano usó las memorias de Ptolomeo, juntamente con las de Aristóbulo —un compañero menor de armas de Alejandro—, para redactar aquella que, por el solo hecho de que se nos ha transmitido, se ha convertido en la fuente de más autoridad referente a la campaña de Alejandro. Arriano escribió también memorias sobre su campaña contra los alanos. Sería pura pedantería intentar distinguir en tales memorias —en las cuales generalmente el autor habla en tercera persona, aun cuando él hubiese sido el protagonista— los elementos biográficos, autobiográficos y los «históricos». Polibio sabía muy bien que la biografía de un general es cosa bien distinta de la historia de los acontecimientos en los que el general se encontró envuelto, pero en qué forma se ha mantenido en la práctica la distinción es otro asunto. Con la caída de la ciudad-estado y el resurgir de la monarquía, primero en el oriente helenístico y después en Roma, el período de gobierno de un soberano llega a ser la unidad de medida natural para la historia política: la historia resulta en todo momento más biográfica.

En conjunto, la biografía floreció en los períodos helenístico y romano cuando los escritores tomaron como objeto de tratamiento biográfico todos los géneros de personas en tanto que representativas de ciertas formas de vida (teorética, práctica, sensual, etcétera). La biografía de los intelectuales tuvo sus propios problemas de método: a menudo muy poco se conocía de sus vidas, excepto lo que se podía deducir de sus obras. También para los autores del siglo IV y otros, para los cuales existía de alguna manera una tradición biográfica, quedó abierto el problema de determinar hasta qué punto las obras llegaron a reflejar el carácter del hombre. La facilidad y la arbitrariedad con que los biógrafos deducían las obras de la vida, y viceversa, nos parece escandalosa. Había, es cierto, una clara incapacidad para entender como tales las bromas de la comedia antigua, que a menudo se interpretaban como hechos verdaderos y propios. Poco nos ha llegado de la biografía helenística en su forma original (hemos tenido que esperar hasta el descubrimiento de un papiro para tener la vida de Eurípides escrita por Sátiro) pero los maestros de la biografía griega y latina de la edad imperial han trabajado sobre modelos helenísticos y a su vez han pasado a ser los modelos de la época siguiente. El escritor latino Cornelio Nepote, y más aún el griego Plutarco, idealizaron el pasado griego o romano y pusieron en parangón los «héroes» griegos con los «héroes» romanos. En los siglos III y IV, de Filolastro a Eunapio la biografía se empleó para defender al paganismo, en tanto que también los cristianos escribieron las vidas ejemplares de sus obipos y mártires.

Los modelos biográficos paganos de los inicios del siglo II d.C., o sea, Plutarco y Suetonio, sobrevivieron en el medievo, si bien entretanto se introdujeron nuevas tendencias cristianas. El relato cronológicamente organizado de una vida (como encontramos en Plutarco) debe diferenciarse de la descripción sistemática de un individuo, como la que encontramos en los *Césares*, de Suetonio, o en las *Vidas de filósofos*, de Diógenes Laercio (siglo III d.C.?). Ambos géneros hunden sus raíces en la biografía helenística y, en último análisis, remontan a las dos secciones (sobre la «vida» y la «virtud») del *Agesilao* de Jenofonte. Después de haber gozado largamente del favor en épocas posclásicas, los dos géneros de biografía todavía hoy están presentes en la distinción entre «vida» por una parte y «semblanza» o «estudio del carácter» por otra. Desde el siglo IV a.C. han existido también cartas biográficas o autobiográficas, la más antigua y famosa de las cuales ha sido escrita o se ha atribuido a Platón. La autobiografía, en forma de carta o en otra forma, tenía posibilidades de desarrollarse hacia los géneros del soliloquio y las confesiones. Nuestros modelos son las *Meditaciones* de Marco Aurelio y las *Confesiones* de San Agustín, pero los orígenes de los dos géneros permanecen oscuros.

VII

Las conquistas de Alejandro abrieron nuevas perspectivas a la etnografía herodotea. Ya que las regiones descritas por Heródoto estaban ahora en su mayor parte bajo el control greco-macedónico, era legítimo esperar una mejor información, y hasta cierto punto las esperanzas no se vieron defraudadas. Algunos nombres de etnógrafos se hicieron famosos en los siglos III y II a.C. Hecateo de Abdera

para Egipto, Magástenes para la India y Agatárquides, en general, para Asia y Europa. Lo poco que sabemos de ellos es de segunda mano. Agatárquides parece haber sido un observador muy humano de la vida cotidiana. Más típico es Hecateo de Abdera, el cual se caracteriza más bien como autor de una «Utopía» filosófica que como auténtico historiador de Egipto. Es difícil escapar a la conclusión de que los intelectuales griegos del primer período helenístico tuvieron más interés por los problemas de geografía física y de astronomía (Eratóstenes) que deseo de conocer las naciones en las que se movían como dueños. Ellos no aprendieron la lengua de los países conquistados. Menandro de Éfeso fue una excepción si es verdad que era griego y estudió documentos fenicios y de otras naciones, como atestigua Flavio Josefo (*Contra Apión*, I, 116). La obra más grande compuesta por un historiador del primer helenismo no hace referencia a Oriente, sino al Occidente no conquistado. Fue el intento individual de un exiliado siciliano en Atenas, Timeo, y reflejaba su aislamiento de la sociedad de la época. Puesto que había sido el primero en incluir a Roma en el horizonte de la historiografía, los romanos le retribuyeron con mucha atención y probablemente aprendieron mucho de él en sus primeros intentos de asimilar el arte griego de la historiografía. Por ello lo atacó Polibio como su rival más peligroso.

Aislado en su época, Timeo aguardaba el futuro. Cuando los romanos comenzaron a conquistar Oriente y Occidente, los estudiosos griegos de etnografía —como Polibio, Artemidoro de Éfeso, Apolodoro de Artemita y Posidonio— se apresuraron a describir Hispania, Galia y Partia. Un gran erudito que fue llevado a Roma como esclavo, Alejandro Polihístor (en torno al 70 a.C.) se especializó en ofrecer a sus dominadores los conocimientos etnográficos de que tenían necesidad para gobernar o al menos para disfrutar el mundo que gobernaban. Uno de sus libros, sobre los judíos, estaba suficientemente bien hecho como para proporcionar a los Padres de la Iglesia alguna de sus citas más peregrinas de los escritores judíos. Es esta cultura tardo-helenística bajo la hegemonía romana, más que una doctrina anterior helenística, la que se reasume en la *Geografía* de Estrabón, ella misma producto de la erudición griega inspirada por los ideales y los intereses del imperialismo romano. Ello hizo de Estrabón (siglo I d.C.) el más importante transmisor a las épocas sucesivas de la antigua etnografía: de él es de quien hemos heredado nuestro concepto de geografía histórica.

Helenística es también nuestra concepción de una guía histórico-geográfica para visitar los lugares interesantes en la propia patria o en el extranjero. Polemón de Ilión, que escribió sobre su ciudad en el siglo II a.C., sobre la Acrópolis de Atenas, sobre *Inscripciones ciudad por ciudad*, sobre Samotracia y hasta sobre Cartago, es un primer ejemplo de aquel conjunto de intereses turísticos griegos y no griegos. Pero Pausanias, que en el siglo II d.C. se limitó a Grecia, se convierte en el prototipo de este género para los sabios del Renacimiento, por el simple hecho de ser él el que ha llegado a ellos.

Aun cuando la transformación de la erudición griega de local en nacional es particularmente acentuada en el período romano, Dicearco había escrito ya bajo el dominio macedónico en el siglo III a.C. una arqueológica y nostálgica *Vida de Grecia* (un título notable). No parece que haya habido muchos seguidores en este género extenso y comprometido, pero inspiró a Varrón para hacer lo mismo para Roma. Además de haber escrito una *Vida del pueblo romano*, sobre las líneas sugeridas por Dicearco, Varrón superó el modelo en sus gigantescas *Antigüedades romanas* (divididas en «divinas» y «humanas») que se enseñorearon sobre la erudición romana hasta San Agustín. La obra de Varrón no sobrevivió a la Edad Media, pero cuanto de ella decía San Agustín incitó a Flavio Biondo a intentar un relanzamiento del género, y finalmente a crear el tipo renacentista y moderno de «antigüedades».

Los griegos hicieron algo más que proporcionar a los romanos modelos de erudición y materiales de los que tomar descripciones geográficas de su imperio. Ellos se esforzaron en comprender y relatar la historia romana de un modo que podía satisfacer tanto a los griegos como a los romanos. Puede darse también que alguien haya probado a contraponer el punto de vista griego al romano al escribir la historia romana. No existen, no obstante, pruebas claras en este sentido. El famoso debate, cuyo eco se percibe todavía en Livio, Justino, Plutarco y hasta en Amiano, sobre el papel desarrollado por la fortuna en los acontecimientos romanos, parece haber tenido su origen en el calor de la propaganda de guerra antes de penetrar en las obras históricas. Problemas de erudición en torno a los orígenes de Roma proporcionaron la oportunidad de mortificar la vanidad de los romanos, cosa que era menos peligrosa y requería menor esfuerzo intelectual. Dionisio de Halicarnaso se refiere con desaprobación a ciertas críticas de la tradición romana. Historiadores «verda-

deros», que habían leído a Tucídides y Eforo, intentaron interpretar el imperio romano bajo formas aceptables para ambas naciones. Es siempre difícil hacer historia con un espíritu consistente de oposición cuando no hay esperanza de sacudirse de encima una dominación extranjera.

Polibio queda como la única expresión del momento en que, por primera vez en el curso de su historia, los griegos reconocieron su completa pérdida de independencia. El proceso de simbiosis greco-macedónica de los siglos precedentes no les había constreñido, ni mucho menos preparado, a una admisión tan catastrófica. Polibio fue un contemporizador genial. Adaptó la historiografía tucidídea a la nueva situación, escribiendo una historia del mundo contemporáneo con una escrupulosa atención por la verdad de los hechos, con la competencia política y militar, con la observación directa y con el cuidado por los discursos que Tucídides había recomendado. En su organización de una historia universal, aun cuando limitada a los últimos cincuenta años, Polibio se ayudó del ejemplo de Eforo, por quien tenía un gran respeto, y de Timeo, a quien fingía despreciar. Pero el cuadro general de la exposición era suyo enteramente. Suyo era también el acento puesto sobre el uso práctico de la historia, a la que iba unida la hábil presentación de la victoria romana como inevitable y duradera. Polibio inspiró a Posidonio, guió a Livio (en la medida en que Livio podía ser guiado) y , en época más tardía, incitó al pagano Zósimo (inicio del siglo VI) a afrontar el problema del declive de Roma, de la forma como él, Polibio, se había enfrentado con el de su ascenso. Puesto en antologías y por esto mutilado en Bizancio, para sacar ejemplos de operaciones militares y misiones diplomáticas, Polibio volvió a la Europa occidental en los inicios del siglo XV. Admirado desde el principio en Florencia (entre otros por Maquiavelo), hacia la mitad del siglo XVI era levantado hasta la posición de maestro de historia militar y diplomática en toda Europa. Permaneció como el más autorizado de los historiadores griegos hasta la revolución francesa, cuando su lugar fue tomado por Tucídides.

Después de Polibio, el problema de cómo colocar la historia romana respecto a la historia universal permanece siempre vivo. Posidonio supo ver profundamente en las inquietudes sociales del período entre el 145 y el 63 a.C. aproximadamente. Supo presentar la degeneración de la monarquía helenística, tanto como la rapacidad de los capitalistas romanos. Cuando describía con destacada simpatía el tipo de vida tribal de Galia e Hispania, probablemente se daba cuenta de que los romanos la habían de transformar. La influencia de la especulación oriental, especialmente judía, sobre la sucesión de los imperios se combinó con la indagación historiográfica griega. En las historias universales escritas en griego en el siglo I a.C. por Diodoro y Nicolás Damasceno (esta última nos ha llegado sólo en fragmentos) prevalecen los presupuestos helenísticos. De hecho, Diodoro tiene gran dificultad en conectar historia romana e historia griega. La mezcla de elementos helenísticos y orientales está muy profundamente empapada en la estructura de la historia universal escrita en latín por el galorromano Trogo Pompeyo, que pertenece al mismo período y que nos ha sido transmitida únicamente en el resumen cuidado por Justino (siglo II d.C.). Es todavía un problema si Trogo ha seguido una fuente griega o no. Quienquiera que haya sido el primero que entremezcló las especulaciones orientales con la historiografía grecolatina, ha preparado el camino para los resúmenes tardo-antiguos de historia universal, de los cuales el redactado en latín por Orosio (inicios del siglo V) se leía en el medievo también en una traducción árabe.

Modificando formas griegas para escribir historia romana, otros historiadores griegos crearon prototipos que tuvieron a su vez gran influencia. Dionisio de Halicarnaso usó los ingredientes de base de la historiografía local griega para construir una monumental historia romana arcaica o *Antigüedades romanas*. Había leído tanto a estudiosos del pasado como a los analistas romanos. El resultado fue imitado por Flavio Josefo en sus *Antigüedades Judaicas* (en donde «antigüedades» se usa de nuevo en el sentido de historia antigua o arcaica). Se ha perdido demasiado de la historiografía del Imperio romano para permitir hipótesis fundadas sobre los orígenes de la historiografía de los pueblos bárbaros que se afianzaron en los siglos VI y VII. No está claro todavía dónde encontraron sus modelos Casiodoro, Gregorio de Tours y Beda. Sin embargo, las *Antigüedades* de Dionisio y de Josefo tienen un lugar en esta vicisitud.

En el siglo II d.C. Apiano usó la historia regional y la etnografía griega para describir la expansión de los romanos. Dividió sus guerras según las regiones, con la consecuencia de que debió abrir una sección especial, al margen de esta ordenación geográfica, para «las guerras civiles». Apiano (originario de Egipto) dio expresión a la nueva concepción propia del siglo II, que consideraba el Imperio romano

como una unión de varias regiones. Esta concepción no duró largo tiempo, y por ello no encontró Apiano sucesores inmediatos, pero su concepto de historia de las guerras civiles y su ejemplo de historias paralelas de guerras regionales mantuvieron su prestigio durante el Renacimiento y en épocas sucesivas. No sólo en E. C. Davila y en Clarendon, sino también en Ranke se encuentra algo más que una simple huella de Apiano. En el siglo III d.C. la fusión de las tradiciones históricas griega y romana era tal que el historiador griego y senador romano Dión Casio reunió una historia romana en ochenta libros según el esquema analítico romano, pero en un estilo inspirado en Tucídides principalmente. Dión enseñó a los bizantinos (con los resúmenes de su obra más que en el texto original) la mayor parte de cuanto sabían de la historia romana. Pero como modelo los bizantinos prefirieron a Herodiano que, alrededor de 240 d.C., escribió sobre los acontecimientos sucedidos desde la muerte de Marco Aurelio hasta el 238. Los bizantinos lo dieron a conocer a los primeros humanistas, que compartieron su admiración. Tanto los unos como los otros dieron crédito a sus protestas de veracidad, que rápidamente textos más rigurosos habrían demostrado que eran casi infundadas. A un autor como Dexipo, que se esforzó de todas maneras por seguir el ejemplo de Tucídides en sus *Historias escitas*, una historia de las guerras godas del siglo III, se le dejó caer en el olvido.

VIII

Uno de los factores técnicos que hicieron posible la historia universal en el período helenístico fue el desarrollo de los estudios cronológicos; al fin los resultados fueron tabulados y algunas de estas tabulaciones las encontramos en los cronógrafos cristianos (Eusebio). Pero el salto desde los inventores de la cronología científica en el siglo III a.C. (Eratóstenes) hasta los cánones cristianos es grande. Conocemos a estos últimos mejor que a los primeros, y fueron los cristianos el punto de partida de Escalígero en el Renacimiento tardío. Sin embargo, nos han llegado bastantes textos griegos originales —como por ejemplo los fragmentos de «Marmor parium» (una crónica grabada en piedra encontrada en Paros) y de la crónica de Apolodoro— para saber cómo eran los libros de cronografía helenística; nos podemos preguntar si Apolodoro no había escrito en verso para poder ser memorizado más fácilmente.

En lo que se refiere a los otros tipos de investigación erudita helenística nos encontramos en peores condiciones. Sólo raramente tenemos la impresión de encontrarnos de frente al producto auténtico. Pocos fragmentos buenos (por ejemplo, un fragmento con las notas de Dídimo a Demóstenes) nos han llegado en los papiros. Una obra de Dionisio de Halicarnaso sobre Dinarco trata la cronología y la autenticidad de los textos al modo de la mejor filología alejandrina. El mismo Dionisio y a continuación Plutarco y Luciano ofrecen ejemplos de discusiones literarias que tienen relación con la historiografía: se ocupan tanto de la forma como del contenido. Las líneas fundamentales de la teoría sobre la historia de Asclepíades de Mirlea (siglo I a.C.) nos han sido conservadas por Sexto Empírico. Pero las grandes obras de la filología alejandrina y de Pérgamo —para comenzar por el repertorio biobibliográfico o «tablas» (*pinakes*) de Calímaco— se han perdido y los resultados a los que habían llegado sólo nos son conocidos por escolios tardíos, epítomes, léxicos y compilaciones semejantes. No tenemos ninguna de las ediciones críticas, comentarios de textos, colecciones de inscripciones, descripciones de costumbres y rituales o tratados sobre «descubrimientos» o «inventos» (uno de los más antiguos fue el de Eforo) helenísticos, y no tenemos ninguna de las crónicas locales a excepción de la crónica del templo de Lindos (99 a.C.) descubierta en una inscripción, y de un sumario parcial de la crónica de Heraclea Póntica de Memnón, conservada en la *Biblioteca* de Focio. Si nos hubiesen llegado obras de erudición y de historia local en sus formas más representativas, tendríamos un concepto bien distinto de la variedad y profundidad de la investigación histórica griega.

Con la excepción de la cronografía y de la lexicografía, la erudición arqueológica del Renacimiento tenía pocos modelos griegos a los que mirar. Debía fiarse sobre todo de los correspondientes romanos y no se sabe en muchos casos hasta qué punto estos modelos romanos reflejaban los prototipos griegos. Por ejemplo, no conocemos el precedente griego de las *Noches Áticas* de Aulo Gelio (siglo II d.C.), un libro que fue leído en la Edad Media y que, a través de la *Miscelánea* de Policiano, llegó a ser el modelo para discusiones breves sobre textos y problemas de erudición del pasado. Los eruditos helenísticos fueron sin duda tan originales como los historiadores políticos griegos con relación a sus predecesores orientales. Ellos corrigieron, aun cuando no eliminaron del todo, la actitud unilateral de la

historiografía herodotea-tucidídea, dicho sea sin infravalorar el hecho innegable de que tal investigación raramente llegaba a ser reconocida y clasificada como historia.

IX

El otro criterio sugerido por mí para una valoración de la historiografía griega puede ser tratado mucho más brevemente porque está parcialmente implícito en lo que se ha dicho sobre el modo en que se han recibido en Roma las formas historiográficas griegas. Durante los siglos III y II a.C. en varios países la historiografía griega fue aceptada como un modo a través del cual los intelectuales del lugar podían explicar en griego a los griegos, y también a sí mismos, cuáles eran sus tradiciones locales. El deseo de aparecer como helenizados puede separarse difícilmente del intento de defender las tradiciones étnicas propias contra la helenización siempre mayor. El egipcio Manetón, el babilonio Beroso, el judío Demetrio y el romano Fabio Pictor, que en el siglo III a.C. escribieron sobre sus países en griego, no escribieron todos en las mismas condiciones ni con la misma intención. No parece que se haya desarrollado nunca una historiografía babilonia o egipcia de tipo griego en lengua local. En la compilación de las obras históricas los romanos pasaron rápidamente del griego al latín y ampliaron las formas griegas con variaciones propias. No conocemos un correspondiente griego concreto de los *Orígenes* de Catón, la primera obra escrita en latín bajo influencia griega. Si es verdad que se inspiraba en los libros griegos sobre «fundaciones de ciudad» llegó a ser rápidamente otra cosa diferente, que correspondía a la realidad de la Italia del siglo II. Asimismo las esporádicas opiniones teóricas de Cicerón sobre la historiografía no son necesariamente simples adaptaciones del griego.

Los judíos se encuentran en una posición particular por el hecho de que tenían modelos historiográficos fiables en la Biblia. Por otra parte, la mayoría de los judíos que emigraron a Egipto, Asia Menor e Italia olvidó el hebreo y el arameo y lo sustituyó por el griego; hasta tal punto que se tuvo que traducir la Biblia al griego. En tales circunstancias la emulación de la historiografía griega dio lugar entre los judíos a resultados de distinto tipo: los libros I y II de los Macabeos constituyen un buen ejemplo. El libro I originariamente estaba escrito en hebreo y seguidamente fue traducido al griego; se trata de una historia dinástica de tipo bíblico y en el lenguaje bíblico, pero con numerosos detalles técnicos (comprendido el capítulo semi-etnográfico sobre Roma) sugeridos por la historiografía griega. El libro II es, típicamente, el epítome de una más amplia narración en griego escrita por el judío Jasón de Cirene. Las técnicas de este libro se asemejan en gran manera a las de la más popular historiografía griega con su abuso de milagros y de episodios patéticos. Al mismo tiempo el epitomista, o Jasón, tenía conocimiento del libro bíblico de *Los Jueces* y presenta a Judas Macabeo en el espléndido aislamiento de un juez del pasado. Los episodios de martirio son indicio de una nueva actitud religiosa de origen judío más que griego. Además, el relato histórico sirve para recomendar a los judíos egipcios la celebración de una nueva festividad. Los griegos proporcionaron explicaciones históricas de las festividades (Calímaco, seguido de Ovidio), pero no parece que hayan escrito nunca libros históricos para recomendar la celebración. El autor del II de *Los Macabeos* intenta realizarlo mejor aún que el libro de Ester, que era el prototipo de los libros festivos judíos. En comparación, Flavio Josefo se alinea mucho más con la historiografía griega pura, a pesar de que haga un amplio uso de la Biblia y a pesar de su primer intento de escribir una obra histórica en arameo (de la que no sabemos nada). Además de tomar como modelo para sus *Antigüedades Judaicas* a Dionisio de Halicarnaso, escribió otras tres obras en estilo griego: la historia de una guerra (la guerra judaica del 66-70 d.C.), una obra polémica erudita (*Contra Apión*) y una autobiografía.

El estilo de los historiadores griegos influyó en los imitadores extranjeros también en el uso de testimonios en lengua local. La riqueza de crónicas oficiales y de documentos en el vecino Oriente había sido subrayada por historiadores griegos como Ctesias y se convierte en una ocasión para las vanaglorias nacionalistas de Manetón, Beroso y Josefo; pero ellos no hicieron nunca investigaciones profundas de documentos y generalmente siguieron el uso griego de referir tradiciones fácilmente accesibles, escritas u orales.

La facilidad con que los extranjeros podían hacer uso de los modelos griegos para una inmensidad de fines corre pareja con la facilidad con que los griegos se convirtieron en los historiadores de naciones y potentados extranjeros. Eran griegos los que escribieron sobre las empresas de Aníbal, como si fueran sus historiadores oficia-

les; y Polibio fue tan afortunado como para poder usar no sólo la versión romana de la primera guerra púnica (en Fabio Pictor), sino también la cartaginesa (en el siciliano Filino) que habían sido escritas en griego. Probablemente existían obras históricas cartaginesas (¿y etruscas?) al estilo griego, pero en lengua local, que nosotros no leeremos nunca. Acaso una de éstas es aquella que cita Salustio (*Jugurta*, 17). Aquella historia nacional que los griegos escribieron sólo parcialmente y a retazos para sí mismos, consiguieron escribirla más fácilmente para otras naciones. El género de historia nacional que los humanistas italianos concibieron para los nuevos estados nacionales europeos (desde Inglaterra y Francia hasta Hungría y Polonia) era una mezcolanza de Livio y de modelos tardoantiguos. Por su forma, función y «ethos», la historiografía nacional humanística corresponde a la obra desarrollada por los griegos (y más tarde por los romanos) cuando escribieron la historia de otras naciones. Este tipo de historia, después de haber rendido homenaje a las leyendas sobre los orígenes, otorgaba siempre gran realce a las guerras; esto era particularmente congruente con los romanos. Pero también los judíos usaron la historiografía griega sobre todo para relatar sus guerras.

X

Evidentemente, los historiadores griegos no estaban preparados para el mensaje cristiano, ya sea en la forma expresada por Jesús y por sus discípulos inmediatos, como en la forma elaborada por la Iglesia en los dos primeros siglos. La historia de la Salvación no era en época pagana un tipo griego de historiografía, y tampoco los libros históricos de la Biblia fueron muy usados como modelos por los cristianos, puesto que narraban la historia de una nación existente recordando los momentos de obediencia o desobediencia a Dios en los varios períodos de su vida política organizada. Aparentemente, ningún judío ha pensado nunca en desarrollar una crónica del exilio de Babilonia (o del período siguiente a la destrucción del segundo Templo). Los cristianos eran una nación nueva y Jesús representaba el inicio de una nueva historia. La nación era creada por el bautismo, es decir, por una elección individual, y sin embargo era una nación *ab aeterno*, y destinada a disolver a las otras naciones.

Las obras históricas que expresaban este punto de vista, con lo que ello implicaba de eterno, debían corresponder a creaciones nuevas. Incluso para Lucas y Los Hechos, escritos por un autor que conocía a los historiadores griegos y quería seguir la tradición, es imposible encontrar un modelo entre los historiadores griegos que se nos han transmitido: de hecho, fue Marcos el modelo de Lucas. Lo que los Evangelios —sean canónicos o apócrifos— y Los Hechos presentaban era el inicio de una nueva tierra y de un nuevo cielo: no se esperaba en eso ninguna continuación de la historia (excepto acaso en términos apocalípticos). Durante casi dos siglos no hubo en esta materia ulterior historiografía cristiana que se ocupase de la cristiandad en su conjunto. Se pueden comparar las Actas de los mártires con algunos capítulos de los libros II y IV de los Macabeos y con la literatura griega y romana sobre la muerte de hombres ilustres. Tras todo ello está el relato de la muerte de Sócrates, aun cuando los textos judíos son bastante independientes.

Cuando Constantino reconoció y aceptó oficialmente al cristianismo emergió un argumento histórico que podía ser reconducido al menos a algunas de las prácticas tradicionales de la historiografía griega: la expansión de la verdadera Iglesia apostólica y su consolidación contra herejías y persecuciones, que culminó en el reconocimiento y la tolerancia oficial por parte del Estado romano. Los Evangelios relatan la forma en la que el mensaje de la Salvación fue revelado y difundido. La nueva historia «eclesiástica», como la ha concebido Eusebio, es el relato del desarrollo de la Iglesia dentro de los límites definidos de espacio y tiempo, en sus luchas victoriosas contra herejes y perseguidores. La nueva historia estaba acompañada de una documentación que hubiera sido inconcebible para la historia política normal, pero era común en obras eruditas, polémicas y biográficas. El ejemplo de Alejandro Polihístor, famoso como el autor diligente de *excerpta* de textos sobre los judíos, probablemente tuvo importancia particular para Eusebio. Para los continuadores de Eusebio de los dos siglos siguientes (de Sócrates, Sozomeno, Teodoreto y Filostorgio hasta Evagrio) la historia eclesiástica se convierte en la historia de las controversias dogmáticas y de las relaciones entre los emperadores y la Iglesia. Por razones difíciles de comprender al inicio del siglo VII la historia eclesiástica perdió su significado ecuménico. En Occidente la fragmentación del Imperio romano obstaculizó un género literario que presuponía un solo Estado frente a una sola

Iglesia y a muchas herejías. En Oriente, donde el Imperio romano sobrevivió, resultó bastante difícil separar los asuntos de la Iglesia de los del Estado. Sin embargo, en Occidente se hicieron tentativas de historias eclesiásticas regionales, pero, como nos muestra bastante bien el ejemplo de Beda, era difícil o sin más imposible, también en el interior de límites restringidos, separar lo sagrado de lo profano. Una historia independiente de la Iglesia universal no alcanza significación hasta la Reforma y la Contrarreforma. La historia eclesiástica prosperó en épocas de controversias dogmáticas.

La historia eclesiástica no sustituyó nunca a la historia política, ni lo quiso nunca. Los cristianos Procopio y Agacías escribieron historias de guerra a la manera de Tucídides mucho tiempo después de que Eusebio hubiera creado su nuevo tipo de historia. El dualismo entre historia del Estado e historia de la Iglesia, que por razones opuestas no conocieron ni los griegos ni los judíos, nació con Eusebio. Fue difícil defender este dualismo contra las complicaciones de la vida cotidiana. Después de Eusebio la historia eclesiástica se reveló como un compromiso inestable: era escrita recurriendo de forma considerable a la metodología griega. Sin embargo era muy diferente de todas las historias precedentes que los griegos habían escrito; presuponía la Revelación y juzgaba la historia a la luz de ella.

XI

Antes del cristianismo los historiadores griegos no habían ofrecido nunca otra cosa que interpretaciones de limitados ajustes humanos. Procedían en base a las fuentes y las graduaban según su fiabilidad. Desde este punto de vista la pregunta principal que hemos de hacernos es la que ya nos hemos hecho: ¿en qué medida eran competentes los historiadores griegos para valorar los datos? La pregunta, puesta en términos rigurosos, implica la interferencia de la retórica en la investigación histórica.

Pero el valor que ahora estamos dispuestos a conceder a la historiografía griega depende en gran parte de lo que esperemos nosotros de la investigación histórica. Es cierto que la historiografía es más importante para nosotros de cuanto lo fuese para los griegos: y ello es debido sobre todo a cuatro factores. Puesto que el judaísmo, el cristianismo y el islamismo son religiones cuya validez está ligada a la autenticidad de ciertas tradiciones, la investigación histórica tiene una importancia decisiva en la valoración de sus afirmaciones (no era éste el caso del paganismo clásico). En segundo lugar, la rapidez y la dimensión creciente de los cambios sociales e intelectuales han provocado un aumento correspondiente en la demanda de investigaciones históricas a fin de explicar y valorar dichos cambios. En tercer lugar, en los dos últimos siglos a la historia se le ha pedido proporcionar una identidad para las naciones que se habían formado con un ritmo desconocido en los siglos precedentes. Finalmente, las investigaciones físicas y biológicas se han desarrollado ellas mismas en sentido histórico, especialmente en las teorías sobre la evolución del cosmos y de la especie, y han alentado el concepto, o la esperanza, de una explicación histórica global de la realidad.

La historiografía helénica precristiana no tendía a revelar el destino del hombre; por ello es también ajena a toda idea de desarrollo de tipo hegeliano, según el cual los acontecimientos son al mismo tiempo la progresiva autorrevelación de la verdad y el criterio de valor. Pero la noción de un *continuum* histórico desde el inicio del mundo, que es típica del Viejo Testamento respecto del Nuevo, no parece ser finalmente incompatible con los métodos empíricos de la historiografía griega: llega a ser una cuestión de fuentes. Indicios de una evolución general de la sociedad humana se encuentran naturalmente en el pensamiento griego, y la semejanza se lleva hasta el punto de que griegos y judíos compartieron la ilusión de una primitiva edad de oro. No parece que haya en ello incompatibilidad lógica entre los métodos de Heródoto y Tucídides y la creación de una ciencia empírica general de la sociedad. Aristóteles, después de todo, trabajó sobre datos recogidos por los historiadores precedentes o por su propia escuela, para crear la política y la ética. Los límites de la investigación histórica entre los griegos se revelarían fatales sólo si nos convenciésemos de que es imposible unificar lo que los griegos trataron como historia verdadera y lo que clasificaron como historiografía, filología, antigüedades, etcétera. Pero la unión de la historia política con las otras ramas del estudio del pasado es ahora una realidad; y si alguna cosa es deseable ahora es reconocer que no faltaban razones a los que lo interpretaron de forma distinta en circunstancias diferentes.

La objeción más seria contra la forma en que los griegos afrontaban la historia es acaso que tenían como único punto de referencia

buenos resultados y que por ello no pueden enseñar nada sino prudencia. A esta objeción no se puede responder sólo recordando aquellos casos en los que los historiadores griegos demuestran apreciar la generosidad, la clemencia o el sacrificio. Sería necesario demostrar que tales valores tenían un lugar legítimo en la historiografía griega. Y esto no sería fácil. De ahí la desvalorización de la historia, no sólo en las teorías morales antiguas, sino también en las modernas, y hasta en Kant. De ahí la nostalgia por los profetas judíos que conocían poco la historia, pero que al menos sabían lo que era justo. El hecho es que la historiografía griega no llegó nunca a tener el lugar de la filosofía y de la religión; no fue nunca aceptada *toto corde* por ninguna de las dos. El *status* de la historiografía nunca estuvo definido claramente entre los griegos. Elegir modelos historiográficos griegos, aun cuando sea en versiones modernizadas, implica, pues, encontrarse encerrado en las dificultades del uso de tales modelos, cuando se les ha puesto en comparación con la religión o la filosofía.[1]

APÉNDICE

I

Existen innumerables estudios sobre cada historiador y sobre sus fuentes, pero una comprensión segura de la naturaleza y de los problemas de la historiografía griega pueden encontrarse en relativamente pocos autores y no necesariamente los más recientes. G. J. Vossius, *De historicis graecis libri tres*, 1624, 1650², debe leerse junto con su obra teórica *Ars historica*, 1623. Los estudios modernos comienzan con F. Creuzer, *Die historische Kunts der Griechen* (1803, 1845²) y H. Ulrici, *Charakteristik der antiken Historiographie* (1833) que juzgaba bajo el punto de vista de la historiografía romántica. Un lugar significativo tienen también asignado los libros sobre Heródoto y Tucídides de F. C. Dahlman (1823) y W. Roscher (1842) los cuales se dedicaron más tarde a los problemas políticos y

1. El original inglés de este ensayo ha aparecido sin el Apéndice como capítulo en la nueva elaboración de *The Legacy of Greece*, editado por M. I. Finley para la Clarendon Press. (Hay traducción castellana, Moses I. Finley, ed., *El legado de Grecia. Una nueva valoración*, Editorial Crítica, Barcelona, 1983. En dicho volumen, el ensayo se titula «Historia y biografía».)

sociales de la Edad Moderna. La admiración de L. Ranke por Tucídides fue de importancia decisiva para la visión histórica del siglo XIX. Con su tesis sobre Polibio (1858), N. Fustel de Coulanges se preparaba a escribir su libro *La cité antique* (1864). [Hay traducción castellana, *La ciudad antigua*, Ed. Iberia, Barcelona, 1971.]

A finales del siglo XIX Eduard Meyer escribió con profundo conocimiento sobre Heródoto y Tucídides (*Forschungen zur alten Geschichte, II*, Halle, 1899) y sobre ellos fundó su teoría de la historia que fue el punto de partida para su controversia con Max Weber. I. Bruns trató problemas de psicología social planteados por J. Burckhardt en *Das Literarische Porträt der griechen*, Berlín, 1896, y *Die Persönlichkeit in der Geschichtsschreibung der Alten*, Berlín, 1898. G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, I, 1907, traducido en inglés como *A History of autobiography in Antiquity*, Londres, 1950, se inspiraba en W. Dilthey. Algunos problemas básicos del método histórico están tocados en el libro desigual de H. Peter, *Wahrheit und Kunst. Geschichtsschreibung und Plagiat im Klassichen Altertum*, Leipzig, 1911. Pero el estudio de la historiografía griega en este siglo ha estado dominado por la escuela de U. von Wilamowitz-Moellendorff. Se puede ver cuánto aprendió Wilamowitz de sus discípulos E. Schwartz, F. Jacoby y K. Reinhardt confrontando su conferencia de Oxford, *Greek Historical Writing* (1908) con la reelaboración del texto alemán, en *Raden und Vorträge*, II, Berlín, 1926⁴, pp. 216-246. Wilamowitz y sus discípulos unían una excelente percepción de la peculiaridad de la base de la historiografía griega —confrontada con las historiografías oriental y moderna— a un trabajo de análisis muy penetrante. La investigación de E. Schwartz, que se extendía hasta la historia de la Iglesia primitiva, fue particularmente fructuosa. Su artículos sobre los historiadores griegos en la *Real-Encyclopädie* (Pauly-Wissowa), comprenden trabajos fundamentales sobre Arriano, Diógenes Laercio, Duris y Eusebio y están ahora recogidos en un volumen, *Griechische Geschichtsschreiber*, Leipzig, 1957. Sus otros ensayos sobre la historiografía griega en general están recogidos en *Gesammelte Schriften*, I-II, Berlín, 1938, 1956, y *Charakterköpfe aus der Antiken Literatur*, I, Leipzig, 1912. De importancia capital, aunque más controvertidos, son sus *Fünf Vorträge über den griechischen Roman*, 1896, Berlín, 1943², que se ocupan de la tierra de nadie entre historia y fantasía, y su libro sobre Tucídides, *Das Geschichtswerk des Tukydides*, Bonn, 1919, que refleja la experiencia de la primera guerra mundial.

F. Jacoby sucedió a Schwartz como colaborador en la Pauly-Wissowa para la historiografía griega y escribió para ésta sus grandes monografías sobre Hecateo, Helánico, Heródoto y Ctesias (recogidas con la mayor parte de sus otros artículos en *Griechische Historiker*, Stuttgart, 1956). Su concepción de varios géneros de historiografía está óptimamente sacada a la

luz en su escrito «Über die Entwicklung der griechischen Historiographie», en *Klio*, 9, 1909, pp. 80-123, reimpreso con otros trabajos fundamentales en *Abhandlungen zur griechischen Geschichtsschreibung*, Leiden, 1956. Tres importantes monografías suyas son: *Apollodoros Chronik*, Berlín, 1902; *Das Marmor Parium*, Berlín, 1904; *Atthis, The Local Chronicles of Ancient Athens*, Oxford, 1949. Pero la obra fundamental que hace a Jacoby el mayor estudioso de historiografía griega de todos los tiempos es su colección, con comentarios, de *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Berlín-Leiden, 1923-1958, que, si bien incompleta, recoge 856 historiadores y de éstos comenta 607. Para objetivos científicos, aunque no siempre para objetivos prácticos, releva a la colección precedente de C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, I-V, París, 1841-1870.

El trabajo de K. Reinhardt sobre historiografía griega está centrado sobre Posidonio (desde su libro publicado en Mónaco en 1921 a su vez sobre Posidonio para la Pauly-Wissowa en 1954), pero comprende estudios muy originales sobre Heródoto, Tucídides y Hecateo de Abdera recogidos en *Vermächtnis der Antike*, Göttingen, 1966.[2] R. Laqueur, que sucedió a Jacoby como colaborador en la Pauly-Wissowa, procedía de una escuela distinta (K. J. Neuman y R. Reitzenstein), y tenía mayor disposición para el trabajo de análisis que para el juicio histórico. Escribió, sin embargo, una auténtica obra maestra con su artículo *Localchronik* e importantes contribuciones sobre Manetón, Nicolas de Damasco, Filócoro y Teopompo. Sus libros sobre el Libro II de los Macabeos (Estrasburgo, 1904), Flavio Josefo (Giessen, 1920) y Eusebio (Berlín y Leipzig, 1929) son del mismo tipo. Artículos recientes en la Pauly-Wissowa comprenden el estudio importante metodológicamente de B. Rubin sobre Procopio y otros sobre Pausanias y Teofrasto de O. Regenbogen, cuyo ensayo sobre Heródoto (1930) ejerció una influencia notable y está ahora recogido con otros estudios de historiografía en *Kleine Schriften*, Munich, 1961. Los artículos sobre Polibio (K. Ziegler), Tucídides (O. Luschnat) y Jenofonte (H. R. Breitenbach) son *summae* de los conocimientos actuales.

El estudioso alemán más original de los últimos años es H. Strasburger, que ha representado una interpretación estimulante de toda la historiografía griega —y una revalorización de la escuela de la *«mimesis»*— en *Die Wesenbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1966; cf. la recensión de K. von Fritz en *Gnomon*, 41, 1969, pp. 583-591. Entre las muchas contribuciones de Strasburger recordamos: *Komik und Satire in der griechischen Geschichtsschreibung, Festgabe P. Kirn*, 1961, pp. 13-45; *Die Entdeckung der politischen Geschichte durch Thukydides* (1954), reimpresa en H. Herter, ed., *Thukydides*, Darmstadt, 1968; *Ptolemaios und Alexander*, Leipzig, 1934; «Poseidonios on Problems of Roman Empire», *en Journ. Rom. Studies*, 55, 1965, pp. 40-53. K. von Fritz al que debemos numerosas investigaciones monográficas, entre las cuales, *The Theory of the Mixed constitution in Antiquity*, Nueva York, 1954 (sobre todo sobre Polibio) ha iniciado una nueva y detallada *Griechische Geschichtsschreibung*, I, 1-2, Berlín, 1967; cf. mi recensión en *Gnomon*, 1972, pp. 205-207. Para su método es importante confrontar su artículo «The influences of Ideas on Ancien Greek Historiography», en *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York, 1973, II, pp. 499-511, y su capítulo en la colección de ensayos *Histoire et historiens dans l'antiquité*, Vandoeuvres, 1956. *Vom Geist antiker Geschichtsschreibung*, Munich, 1944, de E. Howald es un producto tardío de corrientes del pensamiento alemán (o suizo) de los años en torno a 1920.

En Italia, G. De Sanctis, e indirectamente B. Croce, influyeron en la generación siguiente: cf. en particular De Sanctis, *Studi di Storia della Storiografia greca*, Florencia, 1951. El tratamiento más amplio es el excéntrico, pero muy erudito y estimulante *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966-1967, en 3 vols., de S. Mazzarino: cf mi examen crítico de esta obra en *Quarto contributo*, 1969, pp. 59-76. Mi concepción de la historiografía griega se ha ido desarrollando gradualmente a partir de mi disertación sobre Tucídides (publicada en *Memorie Accademia Torino*, 2, 67, 1930) y de *Prime linee di storia della tradizione maccabaica*, Turín, 1931, Amsterdam, 1969². La mayor parte de mis ensayos estén recogidos en *Contributo alla storia degli studi classici*, I, V, en 7 vols., Roma, 1956-1975; una muestra de ellos se encuentran en *Studies in Historiography*, Londres, 1966, y en *Essays in Historiography*, Harmondsworth 1976. Véase también *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.), 1971 (en traducción italiana con un apéndice, Turín, 1974) y para sus temas metodológicos, «Polybius between the English and the Turks», *J. L. Myres Memorial Lecture*, Oxford, 1974, e «Historicism revisited», en *Mededel. Nederland. Akad.*, 37, 1974. Fundamentales los trabajos de E. Gabba especialmente sobre historiadores griegos del mundo romano: cf., por ejemplo, su escrito programático en *Revista Storica Italiana*, 71, 1959, pp. 361-381, el libro sobre Apiano (Florencia, 1956) y su contribución en la colección de ensayos *Les origines de la République Romaine*, Vandoeuvres, 1966, pp. 133-169. Véase también su estudio sobre Filarco en *Athenaeum*, 35, 1957. L. Cracco Ruggini ha escrito estudios esenciales sobre ideología de los historiadores del tardío imperio romano, por ejemplo en *Athenaeum*, 51, 1973, pp. 146-173. Un estudioso más joven, L. Canfora, ha aclarado problemas de forma y de fondo en *Totalità e selezione nella storiografia classica*, Bari, 1972, y «Storici e società ateniese», en *Rend. Ist. Lombardo*, 107, 1973, pp. 1.136-1.173.

En el mundo francés y anglosajón el gran interés por la teoría de la historia y por el concepto de explicación de los hechos históricos no ha quedado reflejado aún en muchas obras de reinterpretación radical de la

historiografía griega, a pesar de que H. I. Marrou había proporcionado muchas sugerencias y R. G. Collingwood haya sido más que un simple punto de partida. La excepción más importante está representada por M. I. Finley, que ha definido claramente la posición de la historiografía griega con respecto al mito (*History and Theory*, 4, 1965, pp. 281-302) y al tradicionalismo (*The Ancestral Constitution*, Cambridge, 1971), ambos trabajos recogidos ahora en *The Use and Abuse of History*, Londres, 1975; véase también su antología *The greek Historians*, Londres, 1959. El problema del mito ha sido puesto de relieve particularmente por los estudios franceses, especialmente en la escuela de J. P. Vernant (*Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965; *Mythe et société en Grece ancienne*, París, 1974), en tanto que el problema del tradicionalismo ha sido planteado por J. G. A. Pocock, «The Origins of Study of the Past, a comparative approach», en *Comparative Studies in Society and History*, 4, 1962, pp. 233-272 y *Politics, Language and Time*, Londres, 1971; cf. también J. H. Plumb, *The Death of the Past*, Londres, 1969, y para preocupaciones análogas F. Voegelin, *Anamnesis*, Munich, 1966.

Importantes interpretaciones sea de la historiografía griega en general o de sus orígenes pueden encontrarse en las obras siguientes: W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Geschichtsschreibung* (1934), ahora en *Hellas und Hesperien*, Zürich, 1960, pp. 395-416; B. A. van Groningen, *In the Grip of the Past*, Leiden, 1953; *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, *op. cit.*, 1956; F. Châtelet, *La naissance de l'histoire*, París, 1962; G. Nenci, «La storiografia preerodotea», en *Critica storica*, 6, 1967, pp. 1-22; C. Starr, *The awakening of the Greek Historical Spirit*, Nueva York, 1968; R. Drews, *The Greek Accounts of Eastern History*, Cambridge, 1973; entra en este ámbito también M. Eliade, *Cosmos and History*, Nueva York, 1959. Sobre cuestiones particulares se apoyan L. Pearson, «Real and Conventional Personalitis in Greek History», en *Journ. Hist. Ideas*, 15, 1954, pp. 136; S. Gozzoli, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca», en *Studi Classici e Orientali*, 19-20, 1970-1971, pp. 158-211; A. E. Wardman, «Myth in Greek Historiography», en *Historia*, 9, 1960, pp. 403-412.

II

Para la historia de la palabra «historia», B. Snell, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philosophie*, Berlín, 1924; F. Müller, «De historiae vocabulo et notiones», en *Mnemosyne*, 54, 1926, pp. 234-257; P. Louis, «Le mot ἱστορία chez Aristote», en *Revue de Philologie*, 21, 1955, pp. 39-44.

Sobre teoría de la historiografía en Grecia, P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte*, Leipzig, 1911; F. Wehrli, *Die Geschichtsschreibung im Lichte der antiken Theorie* (1947), ahora en *Theoria und Humanitas*, Zürich, 1972, pp. 132-143; G. Avenarius, *Lukians Schrift zur Geschichtsschreibung*, Meisenheim a. G., 1956; F. W. Walbank, «History and Tragedy», en *Historia*, 9, 1960, pp. 216-234; H. Homeyer, *Wie man Geschichte schreiben soll*, Munich, 1965; L. Canfora, *Teoria e tecnica della stografia classica*, Bari, 1974. Para la relación entre estilo y contenido, E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, I, Leipzig, 1899, pp. 9-55.

Para una comparación con las antiguas historiografías orientales, E. Täubler, «Die Anfänge der Geschichtsschreibung», en *Tyche*, Leipzig, 1926, pp. 17-74; R. Dentan, ed., *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955; J. S. Finkelstein, «Mesopotamian Historiography», en *Proceed. Amer. Philosophical Society*, 107, 1963, pp. 461-472; K. Koch, *The Growth of the Biblical Tradition*, trad. ingl., Londres, 1969. Para la historiografía china, E. G. Pulleyblank y otros en *Historians of China and Japan*, Londres, 1961. Para historiografía árabe, F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968[2].

Para la historiografía romana, F. Klingner, *Römische Geisteswelt*, Munich, 1956[3], pp. 68-91; L. Ferrero, *Rerum scriptor*, Trieste, 1962; A. D. Leeman, *Orationis ratio*, Amsterdam, 1963 (trad. it., Bolonia, 1974). Para la influencia de la historiografía griega en épocas siguientes bastará recordar P. Kirn, *Das Bild des Menschen in der Geschichtsschreibung von Polybius bis Ranke*, Göttingen, 1955; R. Landfester, *Historia magistra vitae*, Ginebra, 1972; B. Smalley, *Historians in the Middle Ages*, Londres, 1974. Para la valoración de los historiadores griegos en el Renacimiento, P. Burke, en *History and Theory*, 5 (1966), pp. 135-152 y *The Renaissance sense of the Past*, Londres, 1969.

Para las relaciones entre historia y novela, M. Braun, *History and Romance in Graeco-Oriental Literature*, Oxford, 1938; B. E. Perry, *The Ancient Romances*, Berkeley y Los Angeles, 1967. Para etnografía, K. Trüdinger, *Studien zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basilea, 1918; E. Norden, *Die germanische Urgeschichte in Tacitus Germania*, Leipzig, 1920; E. Bickerman, «Origenes gentium», en *Class. Quart*, 47 (1952), pp. 65-81; A. T. Cole, *Democritus and the Sources of Greek Anthropology*, Cleveland, 1967. Sobre historia universal M. Büdinger, *Die Universalhistorie im Altertum*, Viena, 1895; A. B. Breebaart, en *Acta Historica Neederlantica*, I (1966), pp. I-19. Sobre biografía y autobiografía (además de G. Misch y A. Momigliano antes citados), F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig, 1901; D. R. Stuart, *Epochs in Greek and Roman Biography*, Berkeley, 1928; A. Dihle, «Studien zur Griechischen Biographie», en *Abhandl. Akad. Göttingen*, 3, 37 (1956). Sobre erudición helenística, R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarschip*, I, Oxford, 1968 [hay traducción caste-

llana: editorial Gredos, Madrid, 1982]; B. Bravo, «Remarques sur l'érudition dans l'antiquité», en *Eirene*, II (1973), pp. 325-335.

Sobre la historia de la Iglesia, F. C. Baur, *Die Epochen der Kirchlichen Geschichtsschreibung*, Tübingen, 1852; W. Nigg, *Die Kirchengeschichtsshreibung*, Munich, 1934; P. Meinhold, *Geschichte der kirchlichen Historiographie*, I, Munich, 1967.

Sobre el concepto de «autopsia», G. Nenci, en *Studi Classici e Orientali*, 3, 1957, pp. 14-46; G. Schepens, *Ancient Society*, I, 1970, pp. 163-182; H. Verdin, *ibid.*, pp. 183-200. Sobre la idea de progreso, L. Edelstein, *The Idea of progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967; E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973. Sobre el problema del extranjero, L. Castiglioni, «Motivi antiromani nella tradizione storica antica», en *Rend. Ist. Lombardo*, 2, 61 (1928), p. 625; H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlín, 1938; H. Schwable y otros, *Grecs et Barbares*, Vandoeuvres, 1962; T. S. Brown, «The Greek sense of Time in History as suggested by their accounts of Egypt», en *Historia*, II, 1962, pp. 157-170; C. Froidefond, *Le mirage égyptien dans la littérature grecque d'Homère à Aristote*, París, 1971; D. Musti, *Tendenze della storiografia romana e greca su Roma arcaica*, Urbino, 1970; B. Forte, *Rome and the Romans as the Greeks saw them*, Roma, 1972; J. Touloumakos, *Zum Geschichtsbewusstsein der Griechen in der Zeit der römischen Herrschaft*, Göttingen, 1971.

Sobre archivos, E. Posner, *Archives in the Ancient World*, Cambridge (Mass.), 1972.

Existen pocos comentarios buenos sobre textos históricos griegos, y ninguno para Heródoto, Jenofonte, Dionisio de Halicarnaso, Flavio Josefo, Dión Casio. Entre los mejores comentarios: J. Classen y J. Stemp, *Tucídide*, Berlín, 1963[6], y A. W. Gomme, A. Andrewes y K. J. Dover, Oxford, 1945-1971; F. W. Walbank, *Polibio*, Oxford, 1957-1967; E. Gabba, *Appiano*, libros 1 y 5, Florencia, 1967 y 1970. Ejemplares como ediciones críticas: A. G. Roos, *Arriano*, Leipzig, 1907-1928; U. P. Boissevain, *Dione Cassio*, I-V, Berlín, 1898-1931; E. Schwartz, *Storia eccles.* de Eusebio, I-II, Leipzig, 1903-1909.

Entre las monografías sobre cada autor y períodos pueden ser enumeradas como particularmente útiles o metodológicamente significativas: L. Pearson, *Early Ionian Historians*, Oxford, 1939; F. W. Walbank, «The Historians of Greek Sicily», en *Kokalos*, 14-15 (1968), pp. 476-498; W. Aly, *Volsmärchen, Sage und Novelle bei Herodot und seine Zeitgenossen*, Göttingen, 1921; H. R. Immerwahr, «Ergon: History as a Monument in Herodotus and Thucydides», en *Amer. Journ. Philol.*, 81 (1960), pp. 261-290; id., *Form and Thought in Herodotus*, Cleveland, 1966; O. Murray, «Herodotus and Hellenistic Culture», en *Classic. Quart.*, 32 (1972), pp. 200-213; F. M. Cornford, *Thucydides mythistoricus*, Londres, 1907; C. N. Cochrane, *Thucydides and the science of history*, Oxford, 1929; J. De Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, París, 1956; M. P. Stahl, *Thukydides: die Stelle des Menschen im geschichtlichen Prozess*, Munich, 1966; J. Finley, *Three Essays on Thucydides*, Cambridge (Mass.), 1967.

H. Bloch, «Studies in the Historical Literature of the 4th Century», en *Athenian Studies W. S. Ferguson*, Cambridge (Mass.), 1940, pp. 303-376; W. R. Connor, *Theopompus and Fifth Century Athens*, Washington, 1968; R. Drews, «Ephorus and History written κατὰ γένος», en *Amer. Journ. Phil.*, 84, 1963, pp. 244-255; R. Weil, *Aristote et l'histoire*, París, 1960; L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great*, Nueva York, 1960; P. Schnabel, *Berossus und die babylonisch-hellenistische Literatur*, Leipzig, 1923; P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, París, 1964; F. W. Walbank y otros, *Polybe*, Vandoeuvres, 1974; E. Bickerman, *Der Gott der Makkabäer*, Berlín, 1937; H. St. J. Thackeray, *Josephus the Man and the Historian*, Nueva York, 1929; P. A. Stadter, *Plutarch's Historical Method: an analysis of the Mulierum Virtutes*, Cambridge (Mass.), 1965; A. E. Wardman, *Plutarch's Lives*, Londres, 1974; F. Millar, *A Study of Cassius Dio*, Oxford, 1964; id., «P. Herennius Dexippus», en *Journ. Rom. Studies*, 59, 1969, pp. 12-29; A. Cameron, *Agathias*, Oxford, 1970.

El estudio de los Evangelios es un problema por sí mismo. Para las relaciones con la historiografía griega confróntese por ejemplo: M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen, 1968[5]; P. Cullmann, *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965; E. Plümacher, *Lukas als hellenistischer Schriftsteller*, Göttingen, 1972, con amplia bibliografía.

Entre las obras de divulgación las mejores son todavía las de J. B. Bury, *The Ancient Greek Historians* (Londres, 1909: cf. la valoración de Jacoby, *Abhandlungen, op. cit.*, pp. 65-72); entre las recientes, M. Grant, *The Greek Historians*, Londres, 1969.

2. LA TRADICIÓN Y EL HISTORIADOR CLÁSICO *

I

Los historiadores griegos y latinos que consideramos importantes y ejemplares eran ya considerados importantes y ejemplares por los lectores antiguos.[1] Deben a su reputación el haber quedado conser-

* *History and Theory*, XI, 3, 1972, pp. 279-293. (Bibliografía, n. 517.) Este artículo está unido a otros artículos míos recogidos en mi *Contributo alla Storia degli Studi clasici*, I-V, Roma, 1955-1975, una selección del cual se encuentra en *Studies in Historiography*, Londres, Nueva York, 1966. Mi deuda principal es naturalmente con E. Schwartz y F. Jacoby. Pero debo mucho a diversos artículos de H. Strasburger y M. I. Finley. Del primero sólo citaré *Die Wesensbestimmung der Geschichte durch die antike Geschichtsschreibung*, Wiesbaden, 1966 (cf. la recensión de O. Murray in *Class. Rev.*, 18, 1968, pp. 218-221) y del segundo «Myth. Memory and History», en *History and Theory*, 4 (1965), pp. 281-302; *The Ancestral Constitution*, An Inaugural Lecture, Cambridge, 1971. He discutido en otro lugar dos obras de capital importancia: K. Von Fritz, *Die griechische Geschichtschreibung*, I, Berlín, 1967, brevemente en *Gnomon*, 1972 [*Quinto Contributo*, pp. 922-926]; S. Mazzarino, «Il pensiero storico classico», I-III, Bari, 1966-1967, en *Rivista Storica Italiana*, 79 (1967), pp. 206-219 [*Quarto contributo*, pp. 59-76]. Mi desacuerdo con otros dos libros importantes —F. Châtelet, *La naissance de l'histoire*, París, 1962, C. G. Starr, *Awakening of the Greek Historical Spirit*, Nueva York, 1968— aparecerá por lo que sigue. Cf. también A. W. Gomme, *The Greek Attitude to Poetry and History*, Berkeley y Los Angeles, 1954; E. Voegelin, *Anamnesis*, Munich, 1966, y el artículo de M. Pavan «La moderna critica storica e il didascalismo nella storiografia antica», en *Cultura e Scuola*, 18 (1966), pp. 115-125. Para una aproximación a los problemas de la tradición el lector puede ver el número de *Daedalus* de la primavera de 1972, *Intellectuals and Tradition*. Quisiera también sugerir para comparar los ilustrados artículos de J. Neusner, «The Religious Uses of History», en *History and Theory*, 5 (1966), pp. 153-171, y de G. Nadel, «Philosophy of History before Historicism», en *History and Theory*, 3 (1964), pp. 291-315.

1. Para los cánones de los historiadores la documentación principal está en Cicerón, *De oratore*, II, 13, 55-58; Dionisio de Halicarnaso, *De imitatione* (conservado sólo en parte), 3 (H. Usener y L. Radermacher, eds., *Opuscula*, II, pp. 207-211); Quintiliano, *Instit. oratoriae*, X, I, 73-75; Dion Crisóstomo, *Oratio*, XVIII, 9. Sobre discusiones modernas cf. R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship*, Oxford, 1968, p. 206. Cf. también L. Radermacher, «Kanon», en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, X, 1919.

vados; aun cuando, naturalmente, no todos los historiadores que eran respetables se han conservado. El uso de determinados libros en las escuelas y el puro azar han jugado su parte en la transmisión de los textos. Lo que quiero subrayar es que nuestro juicio sobre los historiadores antiguos de Grecia y Roma está en acuerdo sustancial con los cánones de juicio de los antiguos. Heródoto, Tucídides, Jenofonte y Polibio eran ya los modelos para los historiadores griegos y romanos que estaban en condiciones de leerlos. De la misma forma, Salustio, Livio y Tácito fueron ejemplo para sus sucesores latinos. Es característica de la cultura greco-latina del Imperio romano el hecho de que los escritores griegos raramente usaron y, aún más, raramente imitaron a los escritores latinos. Así, Salustio, Livio y Tácito no ejercieron mucha influencia sobre los historiadores griegos posteriores, si bien Plutarco usó a Salustio y Livio extensamente y Dión Casio siguió el método analítico de la historiografía romana y muestra familiaridad con Salustio (40, 63, 4) y Livio (67, 12, 4). El elemento del azar o el de la selección operada por la escuela con vistas a la supervivencia deben ser tenidos en consideración especialmente en los casos en que pueden distorsionar la fisonomía de un historiador. Conoceríamos mejor a Salustio si poseyéramos sus *Historias* (que trataban el período en torno a los años 78-67 a.C.), y naturalmente no debemos nunca olvidar que Livio dedicó la mayor parte de sus 142 libros a la historia casi contemporánea; casi completamente perdida para nosotros.

Es evidente que todos estos «grandes» historiadores tendían en efecto a escribir exclusivamente o preponderantemente sobre hechos pertenecientes al próximo pasado. Heródoto escribió sobre las guerras médicas, un acontecimiento de la generación precedente; Tucídides escribió la historia de la guerra contemporánea del Peloponeso; Jenofonte se centró en la hegemonía espartana y tebana (404-362 a.C.) de la que había sido testigo; Polibio comenzó a trabajar en serio la segunda guerra púnica (218 a.C.) y descendió hasta su tiempo, hasta el 145 a.C. aproximadamente. Lo mismo se puede decir para Salustio, Livio, Tácito (que cubrió los cien años precedentes) y para Amiano Marcelino (que dedicó 13 libros al período 96-352 d.C. y los restantes 18 a la historia de veintiséis años solamente). La misma

1873-1878. Para el caso especial de Polibio, que había nacido demasiado tarde para ser incluido en el canon griego, véase K. Ziegler, *Polybius*, en Pauly-Wissowa, *RE*, XXI, 1952, 1.572-1.574.

tendencia hacia los acontecimientos cercanos a lo contemporáneo debía aparecer en otros historiadores de gran reputación cuyas obras se encuentran ahora perdidas, excepto algunos fragmentos. Teopompo escribió sobre acontecimientos regidos por su contemporáneo, Filipo II de Macedonia; Eforo trató la historia griega arcaica en diez libros, dedicó otros diez al siglo V a.C. y reservó aproximadamente diez libros a los años 386-340 a.C.; Timeo cubrió la mayor parte de los 38 libros de su historia de los griegos de Occidente (sobre todo sicilianos) con los acontecimientos de su tiempo —más o menos los años 340-288 a.C.—; Posidonio continuó a Polibio para el último siglo desde el 143 a.C. hasta sus días, en torno al 40 a.C.

Se adelantaron principios metodológicos para justificar esta preferencia por la historia casi contemporánea. Heródoto subrayó la importancia de relatar lo que uno había visto y oído y otorgó resueltamente la preferencia a lo que había visto. Tucídides hizo de la experiencia directa el primer requisito de una historiografía correcta. También Polibio subrayó la capacidad de entrevistar a los testigos de los acontecimientos y la experiencia directa (XII, 4c, 3; XII, 25b, 4) y se vanaglorió de que el período principal de su historia cayese dentro de la duración de la vida de personas a las cuales se les podía preguntar (IV, 2, 2).

Los historiadores romanos eran acaso menos proclives a vanagloriarse de su capacidad de dar testimonio de los acontecimientos o de preguntar a los testigos. El más explícito de los historiadores latinos bajo este aspecto es Amiano Marcelino, el cual procedía de Antioquía y no se sintió nunca verdaderamente bien dentro de la sociedad latina de Occidente. Se deleita en proporcionar detalles en los que se encontraba envuelto personalmente (XVIII, 6, 11 y 21-23; XIX, 8, 5). Pero incluso los historiadores latinos más reticentes se encontraban cerca, sin duda, de los métodos de testimonios oculares propios del historiador contemporáneo o casi contemporáneo. Bastará traer a la memoria la forma como Tácito preguntaba a su amigo Plinio el Joven sobre sucesos de los cuales Plinio estaba mejor informado (Plin., *Ep.* 6, 16; 7, 33).

El problema de las fuentes y la evidente ventaja de estar en disposición de preguntar a los testigos, o de ser testigo personalmente, no pueden ser considerados el motivo principal de la preferencia concedida a los sucesos contemporáneos o recientes como tema de la historiografía. Métodos para obtener información correcta sobre el pasado remoto habían existido desde el siglo V a.C., o sea, desde el inicio de la historiografía en Grecia. Estos métodos eran críticos, en el sentido de que el que los usa, después de reflexión y estudio, quedaba satisfecho de su credibilidad. El primer historiador griego, Hecateo (fin del siglo VI), había desarrollado métodos para rectificar y racionalizar muchas historias míticas. Heródoto sabía cómo pasear por Egipto y otros países y preguntar sobre sus épocas históricas pasadas. También Tucídides usó la poesía antigua, y documentación arqueológica y epigráfica, para formular conclusiones sobre el estado de la sociedad griega arcaica y sobre específicos acontecimientos del pasado. Sistemáticamente eran afrontados por Hipias y Helánico problemas de cronología a fines del siglo V. Más tarde, la práctica de consultar textos antiguos y de someter a crítica las tradiciones antiguas era vigorosamente seguida por los estudiosos helenísticos. Los romanos mismos —como demuestra su tradición de estudio del pasado, desde Varrón en el siglo I a.C. hasta Servio, comentador de Virgilio a principios del siglo V d.C.— sabían muy bien recoger hechos fiables en torno al pasado. Habremos de volver sobre este tema. El punto importante en esto es que la cuestión de la fiabilidad de la documentación en torno al pasado no puede haber sido el factor determinante en el hecho de crear una posición privilegiada para el historiador que se ocupaba principalmente de acontecimientos recientes o contemporáneos.

No hay duda de que los historiadores se sentían más seguros al escribir historia cercana a lo contemporáneo. Algunos historiadores —como Tucídides y Polibio— eran a duras penas capaces de considerar por separado la importancia de los acontecimientos contemporáneos y la fiabilidad de las fuentes de estos mismos acontecimientos. Parece que los lectores cultos hayan estado de acuerdo con esta valoración de las fuentes, y hayan considerado al escritor de historia contemporánea como más fiable que al escritor de historia del pasado. Los historiadores eran proclives a autoelogiarse como testigos fiables de su tiempo (por ejemplo Josefo, *La guerra Judaica*, I, 1; Herodiano, I, 1, 3), aunque, según Luciano, Alejandro Magno no dejase de notar que se adula a los vivos, no a los muertos (*Cómo escribir la historia*, 40). Pero, en último término, era la importancia de los acontecimientos contemporáneos o casi contemporáneos la que determinaba la elección del tema. Esta importancia era aducida por los historiadores mismos para justificar su obra. La fiabilidad de las fuentes, en cuanto

estrechamente asociada a este aprecio de la historia contemporánea, era un motivo puramente de añadidura. Tucídides y Polibio no dejan al lector ninguna duda sobre la importancia que atribuyen al período histórico sobre el que escriben; ven en él algo único, una relevancia que no poseen otros acontecimientos del pasado. Para Tucídides la guerra del Peloponeso era culmen de la historia griega precedente, un suceso mayor que cualquier otro que lo hubiese precedido. Polibio se considera testigo de un cambio revolucionario en la historia de la humanidad; por primera vez, las distintas partes del mundo se unían para formar un todo (I, 3, 4; III, 1, 4; IV, 2, 1). Salustio consigna la guerra de Jugurta como el primer episodio de la lucha contra la nobleza romana. Lo que es más interesante, Livio espera que sus lectores estén apasionados por la historia reciente, y se excusa por entretenerlos en sucesos remotos. Los eruditos helenísticos y romanos eran a su manera perfectamente respetables. En momentos de nostalgia por el pasado podían incluso sacar gloria de sus trabajos. Varrón anduvo cercano a ello. En la antigüedad tardía los eruditos llegaban a congratularse consigo mismos. Sin embargo, no tuvieron nunca ventaja. El prestigio del intérprete de acontecimientos recientes —de Heródoto, Tucídides, Polibio, Salustio, Tácito (y Livio, en la medida en que él también lo fue)— permaneció intacto. Era un prestigio sancionado por los críticos literarios y confirmado por la popularidad de las mismas obras. Ello significa que la interpretación de la historia contemporánea o casi contemporánea cumplió una función insustituible en la sociedad antigua desde el siglo V a.C. hasta el tardo Imperio romano: digamos hasta el siglo VI d.C.

Mientras Hecateo ponía a prueba su habilidad en racionalizar las fábulas antiguas, fue la guerra contra los persas, el suceso de la generación precedente, que hizo época, lo que impresionó a su connacional jónico Heródoto. Alumno y rival de Hecateo en muchos aspectos encontró su camino en aclarar y explicar el pasado reciente. Los atenienses le otorgaron una gran recompensa por ello y se ganó la amistad de Sófocles. Heródoto registró lo que fácilmente hubiera podido ser olvidado y además explicó lo que hubiera podido ser omitido fácilmente —la diferencia entre los persas y los griegos en cuanto a instituciones y costumbres y la especial contribución de Atenas a la victoria. Heródoto no puso el acento sobre la tradición antigua al narrar su historia de las guerras médicas. Aunque unida a viejas, e incluso míticas, rivalidades entre Europa y Asia, la guerra

se le aparecía como una consecuencia de la rebelión jónica. Las victorias de Maratón y de Salamina eran conquistas de la joven democracia ateniense. Consciente como era de las características más tradicionales del comportamiento espartano en la guerra, juzgó a los espartanos menos capaces de derrotar a los persas que los atenienses. En todo caso la novedad estaba en el hecho en sí de la victoria de los griegos, y esta victoria era el tema tratado por Heródoto. Con todo su interés por las costumbres y su sensibilidad por las disposiciones religiosas, Heródoto escoge firmemente la guerra persa como un acontecimiento que merecía ser recordado en sí mismo, porque era la victoria de los griegos y con ello la victoria de la libertad griega sobre el despotismo persa. Él llegó a esta elección lentamente; podemos incluso intentar seguir su proceso de evolución de geógrafo a historiador. En el hecho de delimitar una guerra como suceso de una época, tenía naturalmente un predecesor ilustre, Homero. Pero fue decisión de Heródoto la de transferir la guerra desde la épica hasta la historia. Tucídides pudo poner objeciones a muchas ideas de Heródoto, pero no a esta decisión. También él escogió una guerra —una guerra reciente— como acontecimiento de la época. También descartó temas tradicionales por alguna cosa nueva, nueva en sus causas, la formación del poder imperial ateniense, y nueva en sus consecuencias, la destrucción del poder imperial ateniense. Nueva acaso hasta en los fenómenos sociales, si de la peste, de las revoluciones y de los demagogos no se había tenido experiencia hasta entonces, como él parece implicar.

Después de Tucídides no quedaba ninguna duda sobre el hecho de que el factor más evidente de cambio estaba representado por las guerras. Jenofonte pudo haber pensado que los espartanos perdieron su hegemonía a causa de su ocupación a traición de la ciudadela de Tebas. Pero los dioses castigaron a los espartanos a través del mecanismo normal de la guerra: los espartanos simplemente fueron derrotados por los tebanos. Los tebanos después fallaron en explotar la victoria en Mantinea, porque Epaminondas fue muerto en la batalla; y el mundo griego quedó sin guía en un estado de incertidumbre y de desorden.

Las guerras eran el argumento principal de Teopompo, y la guerra era el instrumento a través del cual la *Tyche* cambiaba la organización del mundo según Polibio.

A continuación de la guerra, en los intereses de los historiadores

griegos, venían las revoluciones. El modelo queda representado por el libro VIII de Tucídides. Los historiadores de los siglos IV y III a.C. difícilmente podían separar las guerras de las revoluciones.

Salustio aprendió de Tucídides la importancia de la guerra como signo de cambio, pero en conjunto hay acaso menos guerras en los historiadores romanos que en los griegos. Los conflictos internos y los cambios constitucionales atrajeron la atención de los historiadores latinos del siglo I a.C. y del Imperio romano. El efecto de conjunto, sin embargo, era el mismo. Se ponía el acento por parte de los historiadores (Livio, Veleyo, Tácito) principalmente sobre la destrucción del pasado, sobre el surgir de nuevas instituciones, nuevas costumbres, nuevos vicios. Los libros históricos de Tácito están completamente invadidos por este sentido de cambio y por la sumisión a ello. Sería interesante examinar por qué los historiadores no eclesiásticos fueron tan lentos y tan reacios a registrar aquel cambio particular que representó el cristianismo. Hasta Amiano, que no obstante vivía bajo emperadores cristianos, dedica a ello un espacio desproporcionadamente pequeño. Cualesquiera que puedan ser las causas de esta repugnancia, la simple existencia del cristianismo hace a los historiadores del tardo imperio sabedores de una solución de continuidad; ellos saben que existe el cambio, aun cuando no sean muy elocuentes sobre él.

Los «grandes» historiadores griegos y latinos estaban dominados por el sentido del cambio. Con ello reflejaban puntualmente la situación de la sociedad. Ni los griegos después del siglo VI a.C. en general, ni los romanos tras el siglo III a.C. tenían duda ninguna sobre la importancia de los cambios ante los que se encontraban. Aun cuando la constitución no había sido afectada directamente, se habían producido modificaciones en los territorios y en el poder. Los historiadores desarrollaron su obra en una atmósfera de expectativa de cambio y registraron los hechos que representaban cambio. Su cometido era señalar modificaciones profundas y relativamente rápidas en la condición del cuerpo político organizado. El nacimiento mismo del género histórico en el siglo V a.C. difícilmente puede separarse de la victoria de las instituciones democráticas en Jonia y en Atenas con su exigencia del cambio.

Todo ello es muy elemental y acaso insignificante. Sin embargo, comporta algunas consecuencias importantes. De los historiadores griegos y romanos no se esperaba en esto que fueran guardianes de

la tradición. No se esperaba en esto que registrasen los sucesos en términos de conformidad con una norma o de desviación de ella. No se esperaba que se sucediesen unos a otros en una profesión sostenida por el Estado o por instituciones religiosas, y no era su quehacer mantener el cambio bajo control. Además la acción o el acontecimiento individual no debía ser registrado en sí mismo, con objeto de confrontarlo con la norma laudable o vituperable, sino que debía ser incluido en un proceso de cambio y valorado en función del resultado último de aquel proceso. La política de defensa contra Esparta de Pericles y las tácticas de Fabio el contemporizador contra Aníbal no se juzgaban según un código eterno de conducta, sino según sus efectos sobre la guerra. Tomada en sus rasgos más generales la historiografía «clásica» (o sea, la historiografía que era clásica a los ojos de los griegos y de los romanos mismos) era el espejo del cambio. Nosotros estamos en condiciones de apreciar la diferencia con respecto a otros tipos de historiografía. No hay nada en Grecia o en Roma comparable con el acercamiento tradicionalista de un Al-Tabari, con su referencia a una cadena de autoridad. No hay nada como la historiografía oficial china, con su detallado registro de hechos aislados: la historia escrita por oficiales públicos, como gustaba de llamarla E. Balázs. No hay nada como el *Heimskringla* de Snorri Sturluson, el cual hizo transcribir las viejas historias, tal como eran contadas por personas inteligentes, en torno a jefes de tribus que hablaban la lengua danesa.

Aunque la *Tyche* pudiese hacer apelación a un historiador pagano, ningún dios de tipo personal fue invocado nunca para explicar el curso de la historia. Como Grecia y Roma no tuvieron *gesta Dei per Graecos* (o *per Romanos*), de esta manera no tuvieron su correspondiente bíblico: los documentos de una nación en sus relaciones con Yahvé. La historia eclesiástica —el documento de la verdadera fe en sus luchas contra la herejía y los perseguidores— era inconcebible en la antigüedad pagana. Su aparición significó el inicio de una nueva era.

La historia del cambio en el mundo grecorromano no implicaba naturalmente una noción de progreso, mucho menos de un progreso *ad infinitum*; ni implicaba necesariamente una noción de movimiento circular. El mismo Polibio parece haber limitado sus meditaciones sobre ciclos a su teoría de las constituciones; cuando llegó al relato histórico, dejó aparte los ciclos. La noción más limitada de que las

cosas humanas apuntan un cierto avance en el orden del conocimiento y de la experiencia era más verosímil para que fuese usada por los historiadores clásicos; por lo menos la mayoría de los historiadores griegos parece haberla suscrito. Pero no estaba obligado, un historiador del cambio, a ser optimista sobre este punto. Jenofonte estaba dolorido de la derrota espartana; Livio tenía nostalgia de la Roma antigua. Flavio Josefo (que solo con la mayor de las dudas puede ser incluido en una serie de historiadores paganos) escribió para explicar el desastre lo mejor que pudo. Un relato más detallado de la actitud del historiador hacia su materia implicaría una valoración del tratamiento de instituciones e individuos específicos. No podemos esperar, sin embargo, coherencia absoluta. Cualquiera que intente deducir el respeto de Tucídides por Nicias (VII, 86, 5) y su desprecio por Cleón de su interpretación general de la guerra del Peloponeso, pierde su tiempo. El Camilo que Livio admira en el libro V es un tipo de romano muy distinto a Catón el Censor, alabado en el libro XXXIX. Tácito no es coherente del todo en sus juicios sobre los filósofos que se opusieron a los emperadores. Un rasgo interesante de esta historiografía del cambio es que deja libre al historiador para ser un tradicionalista en su corazón. O viceversa, el historiador era libre para recomendar el cambio. Mas debo admitir que no sé de ningún historiador griego o romano, de cuantos se nos han transmitido, que positivamente hayan recomendado el cambio. Los así llamados analistas democráticos de la tardía República romana podrían haberlo hecho, pero no estoy al corriente de prueba alguna. Si el discurso de Mecenas en Dión Casio (LII) es un programa de reforma, está escrito aparte del resto de aquella prolija obra. Los filósofos, más que los historiadores, recomendaban reformas.

La historiografía clásica del cambio, lejos de ser un estudio de ciudades o estados tomados separadamente, se interesaba por los desarrollos que afectaban a muchos estados y territorios, a imperios enteros. Heródoto incluyó a los griegos y a los bárbaros. En el siglo IV a.C. Éforo escribió la historia de los griegos sobre el telón de fondo de sus vecinos. Polibio consideraba a Éforo su predecesor como historiador universal (V. 33). Su contemporáneo Agatárquides escribió una historia universal en dos obras separadas sobre Asia y Europa. En el siglo I a.C. se hicieron intentos ambiciosos (y acaso sin precedentes) de narrar la historia de la humanidad desde los orígenes. Las conquistas de Pompeyo y de César habían proporcionado un significado nuevo a la idea estoica de la unidad del género humano. Conocemos, al menos parcialmente, tres de estas historias, de Diodoro Sículo, de Nicolás Damasceno y del galo Trogo Pompeyo (la última en un sumario recopilado por Justino). El mejor conservado de estos historiadores universales, Diodoro, no tuvo un gran éxito. Se sintió obligado a introducir en el prólogo de su *Biblioteca Histórica* un breve compendio de cosmología y antropología. Si esta pieza (Diodoro, I, 7-8) remonta o no a Demócrito, no es verdaderamente importante para la compilación de Diodoro, que superpone historias diversas sin alcanzar (ni tampoco pretenderlo) alguna unidad. Justamente Diodoro no obtuvo nunca el *status* de clásico en el mundo antiguo. Su reputación creció en la cultura bizantina, en donde sirvió de modelo y como fuente de materiales para compilaciones análogas de historia universal favoritas en el nuevo sentido cristiano de la historia. Ciertamente Diodoro dejó escapar la ocasión de afrontar el problema de la forma global de la historia humana. Los otros historiadores universales paganos de la antigüedad acaso no eran mucho mejores. Tal vez las tendencias universalísticas de la historiografía del cambio eran en sí mismas una desaprobación de todo tradicionalismo exclusivo. La variedad del género humano en el espacio y en el tiempo emergía con fuerza.[2]

Podríamos, en consecuencia, valorar qué entiende un historiador de este tipo clásico por utilidad de la historia. Eran matices de significado. La permanente contribución al conocimiento que reclamaba Tucídides para la propia obra no es la misma cosa que aquel adiestramiento para resistir los cambios de fortuna en la vida política que era la finalidad de Polibio. Pero lo que el historiador, en ambos casos, tenía para ofrecer era una descripción de los cambios del pasado que había ayudado a reconocer las causas y a prever las consecuencias de semejantes cambios en el futuro. Polibio repetía con entusiasmo el viejo dicho de que «el inicio es mitad del todo» (V, 32, 5). En la base de esta enseñanza estaba el presupuesto de que un estudio comparativo de los síntomas era posible. Por otra parte, la frecuente insistencia del historiador sobre la excepcional dimensión e importancia de los sucesos que estaba en trance de narrar comportaba que

2. Cf. A. B. Breebaart, «Weltgeschichte als Thema der antiken Geschichtschreibung», en *Acta Historia Neerlandica*, I (1966), pp. 1-19.

considerasen aquel cambio particular probablemente irreversible. Las declaraciones de Polibio, de Livio y de Apiano sobre la ascensión de Roma valen como ejemplo. Para hombres de menor importancia se presentaban ocasiones para perdonar con la adulación las causas victoriosas. La adulación, más que la propaganda, era la tentación insidiosa de los historiadores clásicos. Característicamente, Tucídides evitó comprometerse en el tema de la irreversibilidad y puso el acento sobre la rivalidad entre Esparta y Atenas. La lección que la historia podía enseñar estaba en cómo hacer frente al cambio.

II

Dado que los críticos antiguos justificaban su valoración de los historiadores con una mezcla de argumentos estilísticos y de consideraciones relativas a la materia tratada por aquéllos, es difícil decir si tenían una consciente preferencia por la historiografía como estudio del cambio, frente a la historiografía como apoyo de la tradición. Dionisio de Halicarnaso prefería Heródoto a Tucídides porque tenía hecha su elección por un tema más noble y más agradable para los lectores (*Cartas a Pompeyo*, 3) mientras que Plutarco, en *Sobre la perfidia de Heródoto*, prefiere Tucídides a Heródoto porque es menos maligno. Sin embargo, conscientemente o no, los críticos otorgaban su preferencia a temas históricos que describían el cambio.

No escaseaban los escritos históricos compuestos con la finalidad de registrar sucesos rutinarios, de subrayar la continuidad institucional y de recomendar a las nuevas generaciones esquemas tradicionales de comportamiento. Pero tales compiladores de registros y proveedores de ejemplos del pasado se encontraron rápidamente en un mundo en el cual los historiadores del cambio tenían mayor prestigio.

El mero registro de determinados sucesos existía en Grecia y en Roma, aun cuando era menos frecuente de cuanto nos esperaríamos. Los anales de los pontífices romanos son el ejemplo más conocido. Parece que se hubiese continuado contando con ellos a lo largo de siglos, por lo menos hasta el fin del siglo II a.C., y su contenido representa un problema bien conocido. Catón habla de estos anales como si limitasen sus registros a prodigios y a ritos (fr. 77, Peter). Cicerón (*De Orat.* II, 13, 52) y Servio (*ad Aeneid.* I, 373), en cambio, implican que fuesen una crónica de acontecimientos políticos y

militares. Sólo sabremos la verdad en el momento en que se descubran fragmentos sustanciosos y auténticos de estos anales. Pudo ocurrir que hubiesen evolucionado sus características con el tiempo. Estos anales latinos, compuestos por los pontífices, estaban bajo el control de la aristocracia romana, esto es, originariamente de los patricios. Fabio Píctor, cuando a fines del siglo III a.C. decidió escribir historia romana en griego, claramente rompe con la tradición aristocrática y pontificia, a pesar de ser un patricio y bien podía ser también un pontífice. Continuó siguiendo (así lo parece) el sistema analítico de los pontífices: de aquí el nombre de Anales para su obra. Mas esto no disminuye las implicaciones revolucionarias de su decisión de preferir la historiografía griega del cambio a la tradicional práctica latina del mero registro de determinados acontecimientos. Timeo pudo haber sido su modelo griego. Incidentalmente el método analítico no era una novedad para los griegos. Tucídides, a su modo, había sido un analista.

No es tan cierto que en Grecia los «grandes» historiadores hayan sido precedidos por registros locales o crónicas, sacerdotales o profanas. Dionisio de Halicarnaso (*De Thucydide*, 5) afirma resueltamente que precedieron a la gran historia de Heródoto y Tucídides crónicas sacerdotales y locales. Un punto de vista semejante, en tiempos modernos, mantuvo Wilamowitz cuando supuso que una crónica sacerdotal ateniense hubiese precedido a la historiografía ática. F. Jacoby no encontró dificultad en demostrar que Wilamowitz postulaba arbitrariamente para Atenas lo que sabía que era cierto para Roma. Se ha sugerido que Dionisio pueda haber hecho lo mismo para Grecia en general. Habiendo vivido en Roma a fines del siglo I a.C. y teniendo familiaridad con la situación romana, podría haber transferido arbitrariamente el modelo romano a Grecia; al principio crónicas locales, más tarde historiografía importante. El texto de Dionisio es oscuro y abierto a la sospecha dado que cita y fecha como anterior a Tucídides un escritor, Ameleságoras, que era probablemente un falsificador del siglo IV tardío a.C. Pero Dionisio debe haber encontrado algún apoyo para su opinión en la erudición helenística. No ha transferido simplemente a Grecia un modelo romano.[3]

3. Bastará enviar a F. Jacoby, *Atthis*, Oxford, 1949, especialmente pp. 178-185; Von Fritz, *Die griechische Geschichtschreibung*, *op. cit.*, I, p. 519; S. Gozzoli, «Una teoria antica sull'origine della storiografia greca», en *Studi Classici e Orientali*, 19-20 (1970-1971), pp. 158-211.

De cualquier forma que se encuentren las cosas en cuanto a Dionisio, algunas ciudades y santuarios tenían crónicas propias al menos de finales del siglo v a.C. en adelante. Puesto que la gran historiografía griega no se limitó nunca a los acontecimientos de una sola ciudad, las crónicas de ciudad y de templos se convirtieron inevitablemente en el depósito del orgullo local y de la erudición. Las crónicas locales subrayaban la individualidad de todo centro griego y la continuidad de su desarrollo; recogían mitos locales. Como tales eran tradicionalistas, pero el tradicionalismo cambiaba en cualidad y cantidad en el espacio y en el tiempo. Los cronistas áticos, que mejor conocemos, escribieron como personas privadas —no en calidad de magistrados o sacerdotes— y dieron en sus obras sus opiniones políticas. Apreciaban el detalle erudito, pero no ignoraban el cambio ni alababan invariablemente el pasado como modelo. En algunos casos proyectaban el presente sobre el pasado y así hicieron de Teseo un rey democrático. En otros casos la personalidad del compilador desaparecía detrás del prestigio de la institución de la cual se hacía memoria. En el 99 a.C. la ciudad de Lindos en la isla de Rodas instruyó a dos hombres, Timáquidas y Terságoras, bajo la constante supervisión de un funcionario de la ciudad, para recopilar una crónica del templo de Atenea Lindia: esta crónica debía incluir una lista de las ofrendas al templo y de las intervenciones milagrosas de la diosa. La empresa tenía pretensiones cultas; uno de los compiladores era un estudioso y se proporcionaban referencias a las fuentes. Pero toda la operación estaba concebida obviamente como tributo impersonal a la continuidad y a la respetabilidad del Santuario.[4]

No se debe minusvalorar la importancia acumulativa de esta historiografía «menor», compilada bajo los intereses del orgullo y del prejuicio local. Pero siempre estaba expuesta a la comparación desventajosa con la historiografía mayor. Además se desarrolló sobre todo en el período helenístico, cuando la erudición había obtenido su puesto en la sociedad. Tal erudición halagaba el patriotismo y el conservadurismo en una época en la que la sola distinción cultural que contaba realmente no existía entre cada una de las ciudades griegas, sino entre griegos y no griegos. En Roma la nueva crónica local no pudo ya reafirmarse plenamente nunca después de Fabio Píctor. La mayor parte de los historiadores republicanos rindieron homenaje

4. Cf. R. Laqueur, «Lokalchronik», en Pauly-Wissowa, *RE*, XIII, 1926, 1.086-1.110.

a la tradición nacional iniciando las propias obras con la fundación de Roma, pero modernizaron el pasado y otorgaron más espacio y más importancia a los acontecimientos recientes. Una de las pocas cosas seguras sobre los *Annales Maximi* es que los historiadores posteriores casi siempre los ignoraron. Nuestra documentación es fragmentaria y oscura, pero, en lo que respecta a la historiografía política, acaso se dio menos el tradicionalismo en Roma que en Grecia. Es una suposición verosímil que los eruditos y juristas fuesen los principales campeones del tradicionalismo en la Roma republicana. Ciertamente Grecia no produjo nunca nada parangonable con *Las Antigüedades* de Varrón. Pero la aristocracia romana no tenía necesidad de libros para conocer y defender la tradición. La simple aparición de un erudito procedente, como Varrón, de las marismas de Sabina, era una señal de crisis.

Esquemas tradicionales de comportamiento quedaban registrados y alabados también en la abundante literatura de los *exempla.* Los griegos citaban siempre cada acontecimiento pasado como motivo de consuelo o de acicate para la acción. Los poemas homéricos conocen bien la técnica de la narración de historias en función paradigmática (*Ilíada,* 5, 381; 6, 128; 9, 524, etc.). Los oradores usaban ejemplos. Los compiladores los recogían de obras históricas y de la tradición oral. Los romanos, los cuales apreciaban el *mos maiorum* más aún que los griegos, fueron paradójicamente celosos en seguir los modelos griegos de citar ejemplos. Pero en este punto de nuevo debemos tener en cuenta el hecho de que las colecciones de ejemplos fueron realizadas sobre todo en tiempos en los que la erudición era apreciada por sí misma. Muchos ejemplos particulares fueron adoptados abiertamente con la esperanza de animar a su imitación, pero las colecciones elaboradas de ejemplos eran una ostentación de erudición; así es la colección de los *Facta et dicta memorabilia* dedicada por Valerio Máximo a Tiberio, que incluía a romanos y no romanos, y por ello no es, en sentido estricto, tradicionalista. Si los ejemplos hacen referencia a estratagemas militares o tareas económicas (como en las estratagemas de Frontino y de Polieno o en los pseudoaristotélicos *Oeconomica*), podían incluso favorecer nuevos y no convencionales esquemas de comportamiento en determinados campos. Análogamente, se podían recoger entre los intereses de la tradición de una escuela filosófica, como hizo Epícteto en sus *Disertaciones*; o se podían componer para glorificar a las víctimas de un nuevo régimen

político en su lucha en defensa del viejo orden, como hicieron C. Fannio y Titinio Capitón cuando narraron las historias de la muerte de las víctimas de Nerón y de Domiciano (Plinio el Joven, *Epístola*, 5, 5; 8, 12). Mas las anécdotas podían igualmente bien satisfacer la curiosidad sin implicar una propaganda. Las colecciones de escenas en el lecho de muerte, puestas en conjunto por Fainias y Ermipo en el siglo III a.C., no estaban necesariamente dirigidas a propagar un credo. También las biografías integrales variaban en sus fines. Los pitagóricos sin duda escribieron la vida de Pitágoras como ejemplo para los adeptos de la secta. Sabemos, sin embargo, que Aristoseno no ahorró a Platón, Sócrates y Aristóteles sus críticas, aunque escribiendo sus vidas como aristotélico. Las anécdotas, los dichos y las biografías integrales, si tuvieron su parte en la consolidación del tradicionalismo en una comunidad política o en una escuela, eran armas de doble filo. Lactancio usó el modelo de las «muertes de hombres ilustres» («exitus illustrium uirorum») para proclamar la derrota de los perseguidores de la Iglesia en su *De mortibus persecutorum*. Hizo uso de un esquema pagano para anunciar la victoria de los cristianos (en torno al 316 d.C.).[5]

III

Nos queda por definir con mayor precisión qué entendemos por cambio en el contexto de la historiografía griega y latina. Como ya habíamos indicado, los historiadores antiguos estaban interesados esencialmente en dos tipos de cambio: las guerras y las revoluciones políticas. No eran muy profundos en cuanto a las causas de las guerras, y no se ayudaban de los filósofos en la captación de las causas de la agresividad humana en la guerra. Pero sabían cómo relatar los orígenes de una guerra y cómo describir las consecuencias. Las causas de las revoluciones las comprendían mucho mejor, porque eran ayudados por los filósofos que habían creado una tipología de los cambios constitucionales fundada en la realidad de la vida griega y romana (al menos anteriormente al imperio). De todas maneras, llegaron a ser muy hábiles en la narración de la conducta de una revolución; incluso un biógrafo como Plutarco desplegó un conocimiento distinto de la realidad cuando llegó a narrar las historias de Agides y Cleómenes de Esparta. Lo que los historiadores antiguos parecen haber encontrado difícil de narrar es el cambio paulatino en las costumbres y en las leyes en los períodos no revolucionarios. Desgraciadamente, hemos perdido las dos obras principales que creían proporcionar un informe completo de los cambios sociales y constitucionales en Grecia y en Roma: la *Vida de Grecia* de Dicearco (siglo III a.C.) y la *Vida del pueblo romano* de Varrón.[6] A falta de éstas, sólo podemos afirmar que ninguno de los textos de los cuales disponemos ofrece un informe satisfactorio de los cambios políticos a largo plazo en las leyes y en las costumbres. Tenemos algunas excelentes descripciones estáticas de las constituciones espartana y ateniense (Jenofonte, Aristóteles), pero no una buena relación de sus modificaciones a través de los siglos.

Era el cambio violento, más que el paulatino, el que el historiador presentaba a sus lectores. Se le presentaba a menudo como una nota pesimista de advertencia sobre el valor del cambio (Tucídides, Livio). Pero incluso cuando el resultado, a los ojos del historiador, era satisfactorio, no parece que ello hiciese perdonar el optimismo. Heródoto es un narrador muy sobrio de las glorias griegas. Antes de que los escritores cristianos aprendiesen de los judíos a presentar los argumentos en favor del inexorable Dios verdadero, el estilo del historiador pagano era un estilo de cautela. Había mucho que decir en favor del tradicionalismo y del conservadurismo. La literatura histórica podía ayudar en esta dirección. Pero sólo algunos de los historiadores «más bajos», los estudiosos del pasado, los cronistas locales, habrían acentuado inequívocamente (si no lo hicieron alguna vez) esta actitud. La impresión dominante que el lector de las «grandes» obras históricas debía recibir era, insisto, que el cambio era inevitable y que la mejor cosa que él podía hacer era hacerse a la idea. Es muy dudoso si los historiadores han enseñado a los griegos (y a los romanos) a sentirse «rehenes del pasado», como ha propuesto B. A. van Groningen. Y también dudoso si el historiador quería que sus lectores captasen el presente. Ésta es una actitud moderna, que no debe-

5. Bibliografía en mi breve libro *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.), 1971 (trad. it., *Lo sviluppo della biografia greca*, Turín, 1974). Particularmente importante es el artículo de A. Lumpe, s. v., «Exemplum», en *Reallexicon für Antike und Christentum*, VI (1966), pp. 1.229-1.257.

6. Fragmentos de Dicearco con comentario de F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, I, Basilea, 1967²; Varron, *De vita populi Romani*, B. Riposati, ed., Milán, 1939.

mos proyectar sobre el historiador clásico, que escribía para las generaciones futuras: «no teniendo a la vista a su público presente, sino a los futuros lectores», como advierte Luciano (*Cómo escribir historia*, 40). Los historiadores no querían llevar a cabo programas para su tiempo. No se trata de que una ayuda inmediata para el presente fuese excluida, obviamente, sino que en general los historiadores ofrecían más bien, sacándola del pasado, una ayuda para el futuro. Podían hacerlo porque no se esperaba en tal situación que el futuro, en tanto que incierto y diferente del pasado, produjese situaciones irreconocibles; que la variedad de los acontecimientos esté limitada de alguna manera queda implícito en toda la actitud de los griegos y de los romanos hacia la historia. La limitación era más evidente en los cambios constitucionales, dado que el número de las posibles formas constitucionales era considerado pequeño. Pero incluso en la actividad general de la guerra y de la paz la admisión común era que los acontecimientos futuros no habrían de ser tan diversos de los acontecimientos pasados como para volver inútil la experiencia. Por lo que yo sé ningún historiador clásico meditó profundamente sobre este punto. Se daba por descontado. Después de todo, la gente común en Grecia y en Roma aceptaba la noción de que los oráculos pudiesen ser al mismo tiempo oscuros y útiles. Aun cuando los oráculos fuesen ambiguos, los sabios sabían percibir su verdadero significado. Aunque la lección de la historia era vaga, sin embargo, como sugería con energía Tucídides, podía ser más clara que un oráculo (II, 48, comparado con 54).

Al menos en el siglo V a.C. los historiadores no eran los únicos en tratar el cambio como problema humano. Los escritores de tragedia dibujaron el cambio o la reacción al cambio. Esquilo dio una interpretación optimista del cambio en los *Persas* o en la trilogía sobre el asesinato de Agamenón. Mas en general la unidad de argumento en su trilogía parece haber favorecido una presentación de fases del cambio. Los héroes de Sófocles, notoriamente, se resistían al cambio, luchaban contra el tiempo y rehusaban aceptar interferencias divinas o humanas en su voluntad. Eurípides vio las pasiones como factores de cambio. No entraré en discusión con Aristóteles sobre la diferencia entre historia y tragedia como hecho de cambio. Observaré simplemente que los dioses tienen más relación con la tragedia que con la historia.

Para adquirir y transmitir su conocimiento y su saber el historiador debía apartarse de la sociedad que le rodeaba. En Grecia los «grandes» historiadores eran casi invariablemente exiliados o al menos expatriados (Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Teopompo, Calístenes, Timeo, Polibio, Posidonio). En Roma era una figura familiar el «senador en hábito, condición de historiador» (Fabio Píctor, Salustio, Tácito, Dión Casio y otros), pero estos senadores se habían retirado de la vida pública. Ninguno tenía obligación de escuchar lo que el historiador tenía que decir. Éste no era una figura oficial; la historia no tenía un lugar definido en la educación y no existían profesores de historia. Para buscar la auténtica seguridad contra los golpes de la fortuna el hombre culto se volvía hacia la filosofía y el hombre menos culto hacia la magia y los cultos mistéricos. Sin embargo, la historia era evidentemente considerada de alguna utilidad; después del siglo V a.C. ninguna ciudad y ninguna tierra griega parecen haber estado privadas de algún tipo de historiografía y de algún público para los historiadores. Esparta, en tanto que pudo haber echado de menos la historia en el siglo V, en el siglo IV presenta durante una parte de su vida a Jenofonte. Más tarde los espartanos encontraron en Dicearco su hombre e hicieron leer en público su constitución de Esparta una vez al año. El historiador tendía normalmente a apoyar, o al menos a presuponer como válidos, aquellos aspectos de la sociedad en torno a los que la mayoría de los griegos y de los romanos tendía en la época pagana a ser conservadora: prácticas religiosas, vida familiar, propiedad privada. Al mismo tiempo, al menos, los «mejores» historiadores proporcionaban a los hombres de acción modelos de explicación y de comportamiento ante lo que la sociedad sentía como pasajero.

IV

Escribo estas páginas en homenaje a la memoria de mi amigo Joseph Levenson, el historiador de la China de Confucio desaparecido prematuramente en un accidente en 1969. Joe Levenson no tenía naturalmente simpatía a una sociedad como la sociedad grecorromana, que desde el siglo V a.C. había aceptado el cambio limitado como un modo natural de vivir, y escuchaba más bien ocasionalmente, pero con interés, a los historiadores, en tanto que intérpretes del cambio. El corazón de Levenson estaba con la sociedad tradicional en la que

la historiografía no era nada más, ni nada menos, que el testimon de la continuidad. Desde 1958 Levenson había escrito que el pen miento histórico en China «estaba interesado típicamente no en proceso sino en la permanencia, en la ilustración de los ideales fij del universo moral confuciano ... Antes del siglo xx llamar a l clásicos historia no fue nunca entendido como una limitación i puesta a los clásicos, sino como una descripción filosófica» (*Conf cian China and its Modern Fate*, pp. 91-92). Cuando la interpretació histórica occidental penetró en China, «los clásicos no fueron clás cos más» (p. 94).

Si hubiese vivido, Joe Levenson habría reinterpretado el judaís mo —la fe de sus padres y la suya propia— en términos de un afirmación de vida recurrente de acuerdo con esquemas tradicionales Pero él era consciente de que su comprensión de la posición de Chin y del judaísmo, frente a los valores occidentales, era fruto de l tradición histórica griega. Como demuestra todo el tercer volumen de su trilogía sobre China sabía que su tradicionalismo debía incorporar las conclusiones de su investigación histórica, conducida según métodos occidentales. Ordenó este conflicto interno —no sé hasta qué punto conscientemente— desarrollando un estilo de análisis histórico altamente personal, en el que los temas permanentes prevalecían sobre las secuencias temporales. Recuerdo aquí a Joe Levenson no sólo porque era un historiador de rara originalidad, sino también porque ejemplificaba de forma paradigmática la dificultad de reafirmar la tradición dentro de una historiografía del cambio, cual la habíamos heredado de los griegos.[7]

APÉNDICE

L. H. Jeffery y Anna Morpurgo Davies han publicado en *Kadmos*, 9, 1970, n.º 2, una inscripción, ahora en el British Museum, proveniente de Creta, del 500 a. C. aproximadamente. Contiene el decreto de nombramiento de un «escriba o canciller para los asuntos públicos sagrados o profanos». Obviamente éste es el primer escriba jamás mencionado de

7. Sobre la visión de la historia de Levenson, cf. el agudo prefacio de F. E. Wakeman al libro póstumo *Revolution and Cosmopolitanism*, Berkeley, 1971.

esta desconocida comunidad —una ciudad— dado que la inscripción especifica las funciones, los privilegios y los deberes religiosos del escriba. Más o menos en el mismo período aparecieron en Jonia los primeros historiadores. El texto (en el cual no me inclino a aislar un núcleo más antiguo, como propone A. Raubitschek en el mismo número de *Kadmos*) está lleno de sorpresas. Se llama al escriba *poinikastas*, esto es, según la explicación más probable, el hombre que escribe en letras fenicias.[8] El escriba es nombrado con la condición explícita de que sus descendientes serán sus sucesores. Incluso en Oriente (Asiria, Egipto) la profesión del escriba era sólo *de facto*, y no siempre hereditaria. La función del *poinikastas* es naturalmente, sobre todo, la de poner por escrito las deliberaciones de la *polis* y de sus consejos. Debía registrar los continuos cambios introducidos en la vida por una asamblea griega. En cuanto tal, al igual que un historiador griego, debía ser un testigo del cambio. Pero en cuanto oficial público debía registrar sólo aquellos cambios que se operaban por las deliberaciones del pueblo. El historiador, no siendo un escriba, ni un oficial público, registraba los cambios según su elección. Satisfacía primariamente su propia curiosidad, no las exigencias de una ciudad.

8. L. H. Jeffery, *Europa: Festschrife für E. Grumach*, Berlín, 1967, p. 154; cf. P. Chantraine, en *Studii Clasice*, 14, 1972, pp. 7-16; H. Von Effenterre, en *Bull. Corr. Hell.*, 97, 1973, pp. 31-46; A. Raubitschek, en H. Hoffmann, *Early Cretan Armorers*, Mainz, 1972, p. 46.

3. EL TIEMPO EN LA HISTORIOGRAFÍA ANTIGUA *

I

Antes de entrar en los problemas sobre el tiempo que a mi juicio conciernen a la historiografía griega, debo dejar eliminadas una serie de falsas cuestiones que, al menos en parte, derivan de la introducción arbitraria de la noción de eternidad en el oficio del historiador; en efecto, esta concepción —también en la forma del eterno retorno— genera fácilmente confusiones y errores de vario tipo.[1]

«En el principio Dios creó el cielo y la tierra.» Para el ojo no instruido del lector no teólogo ello parece atestiguar con claridad que el autor sacerdotal del Génesis, I, sabía que desde el principio del mundo los acontecimientos se sucedieron el uno al otro en orden cronológico. (Para nuestro problema es irrelevante establecer la tra-

* *History and Theory*, 6, 1966, pp. 1-23. Este artículo se apoya en el texto de una conferencia pronunciada en el Instituto Warburg de Londres el día 15 de mayo de 1963, en el marco de una serie sobre «Time and Eternity». Se desarrollan allí algunas observaciones hechas por mí en una recensión a T. Boman, «Das Hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen», Göttingen, 1959³ [traducido con el título «Hebrew Thought Compared with Greek», Londres, 1960], en *Rivista Storica Italiana*, 74 (1962), pp. 603-607, ahora reimpreso en *Terzo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1966, pp. 757-762. Después he confirmado mi punto de vista, encontrándome de acuerdo en general con J. Barr, *Biblical Words for Time*, Londres, 1962, para la parte judía, y con P. Vidal-Naquet, «Temps des dieux et temps des hommes», en *Revue de l'histoire des religions*, 157 (1969), pp. 55-80 para la parte griega. Me refiero específicamente a estas obras y más en particular a la bibliografía contenida en Barr. Para mayor información bibliográfica véanse los importantes volúmenes recientes de A. Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Église*, París, 1964, y S. G. F. Brandon, *History, Time and Deity*, Manchester, 1965. En las notas siguientes cito sólo una parte de lo que he leído sobre este tema de moda. Doy la preferencia a estudios precedentes. En general, véase J. T. Fraser, ed., *The Voices of Time*, Nueva York, 1966.

1. Para una breve historia general de la idea del tiempo véase S. Toulmin y J. Goodfield, *The Discovery of Time*, Londres, 1965.

ducción exacta del difícil texto hebreo.) El mismo autor sacerdotal habla del primero, del segundo, del tercer día y así sucesivamente.

«Canta, oh diosa, la cólera de Aquiles... desde que se separaron en disputa el Átrida, rey de héroes, y el divino Aquiles.» Para el ojo no instruido del no filólogo ello parece atestiguar con claridad que el autor del libro primero de la *Iliada* reevoca acontecimientos del pasado con la ayuda de la diosa. En el verso 70 del mismo libro, pasado, presente y futuro son mencionados en términos inequívocos. Calcas, de largo el mejor de los adivinos, los conoce los tres: «ὃς ᾔδε τά τ'ἐόντα τά τ'ἐσσόμενα πρό τ'ἐόντα».

Pero algunos teólogos famosos en el caso de la Biblia y algunos famosos filólogos clásicos en el caso de Homero, sostienen que los lectores comunes son víctimas de ilusiones. Según esta teoría, los autores bíblicos o no tenían la noción del tiempo o tenían una noción del tiempo muy diversa de la que tenemos ustedes y yo. En cuanto a Homero, nos dicen que vivió al menos dos siglos antes que los griegos descubrieran, o acaso inventasen, el tiempo como lo conocemos ustedes y yo.

La teoría de que los judíos o ignoraban el tiempo o tenían una idea diversa del tiempo es una de las más importantes e influyentes de la teología moderna. En el espacio de un artículo normal no puedo desentrañar todas las variantes de esta teoría. En los tratados modernos de la idea judía del tiempo se reconocen fácilmente dos presupuestos: uno racial, el otro religioso. El presupuesto racial consiste en que los semitas, siendo semitas, no pueden tener la misma noción del tiempo que los indoeuropeos. Esta afirmación no tiene ninguna implicación antisemítica, al menos en los escritores de la posguerra. Uno de los más famosos sostenedores de la idea de que los judíos y los arios tienen dos nociones distintas del tiempo, el teólogo noruego T. Boman, está muy deseoso de hacer saber que las dos nociones tienen sus méritos y que una síntesis de ambas es deseable;[2] pero se nos pide aceptar la existencia de la diferencia como un hecho elemental. En cuanto a G. Von Rad, el eminente profesor de teología del Antiguo Testamento en la Universidad de Heidelberg, anuncia, no sin la debida solemnidad: «Ahora comenzamos a reconocer que Israel tenía una experiencia distinta de aquella que noso-

2. El prejuicio racial está claro también en las investigaciones muy competentes de G. Delling, *Das Zeitverstandnis des Neuen Testaments*, Gutersloh, 1940, y de J. Leipoldt, *Der Tod bei Griechen und Juden*, Leipzig, 1942.

tros llamamos "tiempo"» (*Theologie des Alten Testaments*, II, 1961, p. 113). El mismo Von Rad nos asegura que una de las pocas cosas que sabemos de los antiguos judíos es que no tenían la noción del tiempo absoluto (de la «sucesión absoluta de la duración de épocas» como habría dicho A. N. Whitehead). La opinión de Von Rad no es en absoluto insólita. En *A Christian Theology of the Old Testament*, de G. A. F. Knight (Londres, 1959), leemos: «Los judíos concebían el tiempo de manera absolutamente distinta a nosotros. Para los judíos el tiempo era idéntico a su sustancia, cualquier cosa que ello pudiese significar». De hecho, la noción de que hay una diferencia entre la idea del tiempo aria o indoeuropea o griega y la idea semítica o judía es sólo un aspecto de la diferencia más general que teólogos notables reconocen entre el pensamiento indoeuropeo o griego y el pensamiento judío. Todo el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, dirigido por G. Kittel, está dominado por la convicción de que existe esta diferencia de fondo. En este *Wörterbuch* (artículo «γιγνώσκω»), uno de los mayores teólogos de nuestro tiempo, R. Bultmann, ha sostenido que la noción de conocimiento no es la misma para los judíos que para los griegos. Según Bultmann, el conocimiento griego está fundado en el ojo, mientras que el conocimiento judío, *da'at*, está fundado en el oído.[3] Recuerdo este punto porque dentro de poco veremos que Boman y Von Rad afirman que la diferencia entre la noción griega del tiempo y la de los judíos se funda realmente sobre la diferencia entre el ojo y el oído.

Tengo la sospecha de que el segundo presupuesto, religioso, en el análisis teológico corriente de la idea judía del tiempo tiene algo que ver con K. Barth. Forma parte ciertamente de la doble lucha llevada por D. Cullmann contra la interpretación escatológica del

3. Entre las muchas investigaciones recientes sobre la idea del tiempo en el Antiguo Testamento recordaré solamente: W. Vollborn, *Studien zum Zeitverständnis des Alten Testaments*, Göttingen, 1951; W. Eichrodt, «Heilserfabrung und Zeitverständnis im Alten Testament», en *Theologische Zeitschrift*, 12 (1956), pp. 103-125; J. Muilenburg, «The Biblical View of Time», en *Harvard Theological Review*, 54 (1961), pp. 225-252 (que se puede considerar un resumen de opiniones); M. Sekine, «Erwägungen zur hebräischen Zeitauffassung», en *Supplementum Vetus Testamentum*, 9 (1963), pp. 66-82; B. S. Childs, «A Study of the Formula "Until this day"», en *Journal of Biblical Literature*, 82 (1963), pp. 279-293; N. H. Snaith, «Time in the Old Testament», en F. F. Bruce, *Promise and Fulfilment*, Edimburgo, 1963, pp. 175-186. La distinción de Snaith entre «circular time», «horizontal time» y «vertical time» (siendo este último «the particular Hebrew contribution» a la idea de tiempo) me resulta incomprensible.

Nuevo Testamento, por una parte, y contra la *Entmythologisierung* del relato evangélico de la Encarnación, por otra. Albert Schweitzer y Rudolph Bultmann son las principales víctimas de *Christus und die Zeit*, de Cullmann, publicado por primera vez en 1946 (1962³) y prontamente aceptado como un clásico.[4] Como es conocido, Cullmann sostiene que judíos y cristianos concebían el tiempo como una serie de sucesos determinantes y que la Encarnación, según la noción cristiana del tiempo, es el más decisivo de estos momentos decisivos. Deriva de ahí que Schweitzer no tenía razón en concentrar el primer cristianismo sobre la espera del fin del mundo más bien que sobre la Encarnación, mientras Bultmann tendría también menos razón en infravalorar el elemento histórico (llamado mito por él) de la idea judeo-cristiana de la salvación. Cullmann encontró asentimiento hasta en los más sofisticados filósofos de la historia judeo-alemanes, como K. Löwith en su *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, que originalmente fue escrito en inglés con el título *Meaning in History* (1949). La influencia de Cullmann es evidente en J. A. T. Robinson, *In The End, God* (1950), y en el conocidísimo *The Fullness of Time* (1952) de John Marsh. El libro de Marsh es un desarrollo elocuente de la tesis de que judíos y cristianos tienen la idea de un tiempo realista que pertenece a Dios y está en función de sus fines.

Para limitarme a cuanto puedo juzgar, no me siento atraído ciertamente por la vaga terminología de que hacen ostentación nuestros teólogos. En ciertos casos oponen los indoeuropeos a los semitas, en otros casos los griegos a los judíos, en otros aun los griegos a los judeocristianos o solamente a los cristianos. No se busca el definir épocas, lugares, autores. Además, al menos algunos de nuestros teólogos tienen ideas muy ingenuas sobre la uniformidad del pensamiento griego o sobre la continuidad del pensamiento judío. Para poner un solo ejemplo, Boman parece convencido de que la teoría de Bergson sobre el tiempo es un renacimiento de las antiguas ideas bíblicas del tiempo porque Bergson era judío. El desaparecido A. O. Lovejoy ha demostrado en detalle que Bergson desarrolla ideas de filósofos

4. La traducción italiana (*Cristo e il suo tempo* [Bolonia, 1964]) contiene una introducción importante de B. Ulianich con bibliografía. Cullman ha aclarado su posición, especialmente en *Heil als Geschichte*, Tübingen, 1965, que es una respuesta a R. Bultmann, *History and Eschatology*, Edimburgo, 1957 [la edición alemana, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958, es ligeramente distinta]. Cf. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1962⁴. Sobre la escena teológica como conjunto, cf., por ejemplo, A. Richardson, *History Sacred and Profane*, Londres, 1964, pp. 125-153, 254-265.

románticos alemanes.[5] Pero, si intentamos dejar aparte los temas obviamente banales, los testimonios para la presunta diferencia entre la noción griega y la judía del tiempo pueden ser formulados bajo tres puntos: 1) Puesto que el verbo hebreo comprende sólo *perfectum* e *imperfectum* y no tiene futuro, los judíos no tenían los instrumentos lingüísticos para pensar históricamente. 2) El hebreo no tiene una palabra específica para el tiempo. Como dice Marsh, «el hebreo no puede traducir χρόνος«; y, como repite Von Rad, «Für unseren abendländischen Begriff "Zeit" hat das Hebräische überhaupt kein Wort». En consecuencia se afirma que los judíos eran incapaces de formular la noción abstracta de la sucesión cronológica. Por ejemplo, Von Rad afirma que el autor bíblico, aun proporcionando lista de reyes de Judá o de reyes de Israel, no llegaba a ver que el tiempo del rey de Israel es idéntico al tiempo del rey de Judá: «Jede der beiden Königsreihen behält ihre Zeit» (p. 113). Knight expresa la misma concepción cuando escribe: «El tiempo era idéntico al desarrollo de los mismos acontecimientos que sucedían en él. Por ejemplo, el Antiguo Testamento nos ofrece frases como: el tiempo es lluvia (*Esdras*, 10, 13)». Uno de los corolarios de esta teoría debería ser que, mientras el griego χρόνος no es traducible en hebreo, el griego καιρός es traducible porque expresa la idea judeo-cristiana del acontecimiento decisivo. Marsh parece implicar que el hebreo *eth* traduciría καιρός (p. 25). 3) Los griegos concebían el tiempo como un ciclo, mientras que los judíos y los primeros cristianos lo concebían como una progresión *ad finitum* o *ad infinitum*. Cullmann, H. C. Puech y G. Quispel (los últimos dos en ensayos en *Eranos-Jahrbuch*, 1951) expresan esta opinión en su forma más sencilla.[6] Para los judíos el tiempo es una línea, para los griegos un círculo. Boman y Von Rad, como ya he indicado, creen que la diferencia entre la idea griega y la idea judía del tiempo se ha de poner en relación con la diferencia más general entre el pensamiento apoyado sobre la percepción visual y el pensamiento apoyado sobre la percepción auditiva. A su parecer, la idea griega es espacial, la idea judía es rítmica.[7] Marsh parece que asume una posición intermedia describiendo como cíclica la concep-

5. A. O. Lovejoy, *The Reason, The Understanding, and Time*, Baltimore, 1961.

6. H. C. Puech, «La Gnose et le Temps», en *Eranos-Jahrbuch*, 20 (1951), pp. 57-113; G. Quispel, *Zeit und Geschichte im antiken Christentum*, *Ibid*, pp. 115-140 (traducidos ambos en *Man and Time, Papers from the Eranos Yearbooks*, Londres, 1958).

7. La noción del tiempo rítmico semítico ha sido aceptada también por los lingüistas como P. Fronzaroli, «Studi sul lessico comune semitico», en *Rendiconti Accademia Nazionale dei Lincei*, VIII, 20 (1965), pp. 142-143 con referencia explícita a Boman (¡y sin argumentos lingüísticos!).

ción griega y negando, sin embargo, que la concepción bíblica puede ser simbolizada por el espacio o por el ritmo en cuanto comprende sólo momentos o acontecimientos decisivos. Pero todos están de acuerdo en considerar que la diferencia entre la concepción cíclica y la concepción progresiva del tiempo es el aspecto más importante que distingue la actitud griega y la judía en relación con la historia.

No es acaso difícil demostrar que ninguna de estas tres diferencias principales entre el pensamiento judío y el pensamiento griego respecto al tiempo puede superar un examen atento. El argumento más débil es claramente el de la ausencia de distinción entre pasado, presente y futuro en el sistema verbal hebreo. El sistema verbal griego fue clasificado por los filósofos o gramáticos helenísticos.[8] Esta clasificación no corresponde del todo ni siquiera a los hechos de los temas griegos, por no decir del sistema verbal indoeuropeo que es una invención o descubrimiento mucho más tardío. Los germanos vivían felices en la libertad de sus bosques sin un tema verbal de futuro. No estoy seguro de que hoy demos prueba invariablemente de fino sentido histórico en nuestras conversaciones: «voy hoy» y «voy mañana» crearían problemas a los teólogos. Sería inútil pedantería resumir lo que cada cual puede encontrar en una sintaxis hebrea elemental sobre los varios recursos de que dispone el que escribe en hebreo bíblico cuando quiere expresar el futuro.[9] Pero acaso no es del todo inútil recordar que en la comunicación corriente, oral o escrita, la referencia

8. Bastará con remitirse a H. Steinthal, *Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern* [1862-1863], Berlín, 1890-1891², I, p. 265; II, p. 267, y a M. Pohlenz, «Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa», en *Nachrichten Gesellschaft Göttingen*, I, 3, 6 (1939), y ahora en *Kl. Schriften*, I. Hildesheim, 1965, pp. 39-87; cf. también el libro de Pohlenz, *Die Stoa*, Göttingen, 1948, I, p. 45. Sus conclusiones se han de tomar con reserva. Cf. también H. Weinreich, *Tempus*, Stuttgart, 1964.

9. Véase por ejemplo M. Cohen, *Le sistème verbal sémitique et l'expression du temps*, París, 1924; C. Brockelmann, *Hebräische Syntax*, Neukirchen, 1956, índice s. v. «Zukunft». La cuestión está ligada a toda la interpretación de los sistemas verbales, semítico e indoeuropeo. Puedo remitir a algunas obras recientes solamente: M. Sekine, «Das Wesen des althebräischen Verbalausdrucks», en *Zeitschr. Alttest. Wiss.*, 58 (1940-1941), pp. 133-141; F. Rundgren, *Das althebräische Verbum: Abriss der Aspektlehre*, Uppsala, 1961; G. R. Castellino, *The Akkadian Personal Pronouns and Verbal System in the Light of Semitic and Hamitic*, Leiden, 1962. Para el indoeuropeo, J. G. Gonda, *The Character of the Indo-European Moods*, Wiesbaden, 1956, pp. 23-32; J. L. Maclennan, *El problema del aspecto verbal*, Madrid, 1962 (con bibliografía). Para mi observación sobre el germánico, cf. A. Meiller, *Caractères généraux des langues germaniques*,

al pasado o al futuro puede dejarse a la inteligencia o la imaginación del receptor. La falta de una distinción verbal o también sintáctica entre pasado, presente y futuro no comporta la incapacidad de distinguir entre pasado, presente y futuro. Si se afirma que la falta de un tema de futuro impidió a los judíos desarrollar un verdadero sentido histórico, y por consiguiente una historiografía, los hechos son la mejor respuesta. Existe una historiografía judaica. Pero hay que preguntarse si una argumentación semejante tiene alguna lógica. La falta de una clara noción del futuro habría impedido pensar en el Mesías, no en los acontecimientos pasados. Sobre estas premisas, nada impedía a los judíos tener un Heródoto y a los griegos esperar al Mesías.

El segundo argumento de nuestros teólogos es igualmente insostenible. El hebreo bíblico tiene, naturalmente, palabras para designar el tiempo y la eternidad. Si no son usadas en su forma abstracta, casi vacía, como se usan en griego las palabras para designar el tiempo, ello es debido a una razón simple. Los libros bíblicos (con la excepción del *Qoheleth*, en el cual la influencia griega es probable, aunque no haya estado nunca estrictamente demostrada) no contienen meditaciones sobre el tiempo como se encuentran en poetas y filósofos griegos.[10] Los escritores bíblicos hablan del tiempo en la forma cierta que habría sido comprensible para el hombre griego común, para el cual había un período de tiempo del día en el que el *agora* estaba llena. Una cosa es decir que ciertas teorías sobre el tiempo se encuentran en Platón y no en la Biblia; otra cosa es decir que las palabras del hebreo como tales implican una concepción distinta del tiempo. Cuando el primer salmo dice que el hombre bueno es como un árbol que produce frutos en su estación, este pensamiento es traducible en cualquier lengua indoeuropea. ¿Creerá seriamente Von Rad que cuando el *Libro de los Reyes* dice «el año segundo de Joas, hijo de Joacaz, rey de Israel, reinaba Amasias, hijo de Joas, rey de Judá», lo que era tiempo para el rey de Judá no fuese tiempo para el rey de Israel? Pero por fortuna toda discusión sobre terminología hebrea relativa al tiempo se ha convertido en superflua después de la publi-

París, 1937[5], p. 125: «le germanique ignore toute expression du futur». Metodológicamente importante, E. Benveniste, «Les relations de temps dans le verbe français», in *Problèmes de linguistique générale*, París, 1966, pp. 237-250.

10. Para una oportuna invitación a la cautela con respecto a las influencias griegas sobre el *Qoheleth*, véase R. B. Scott, *Proverbs. Ecclesiastes* (*The Anchor Bible*), Garden City (N. Y.), 1965, p. 197.

cación de *Biblical Words for Time* del profesor James Barr, que debería ser lectura obligada para todo teólogo y estudioso de la antigüedad, y no añadiré nada más a propósito. Una simple reflexión habría podido inducir a dudas a los teólogos. Las referencias cronológicas de la Biblia no son mucho más difíciles de usar que las de Heródoto. Para ser inteligibles para la mentalidad moderna no tienen necesidad de ser traducidas a un sistema distinto de signos cronológicos.

Finalmente está la tercera diferencia, la más divulgada, entre el pensamiento cíclico de los griegos respecto al tiempo y el pensamiento no cíclico, y por ello no espacial, de los judíos y de los primeros cristianos.[11] Esta diferencia tiene al menos el mérito de haber sido establecida por San Agustín y de representar una parte esencial de sus argumentaciones sobre el tiempo. Ponía en guardia a los cristianos contra la concepción circular de los griegos: para él la *recta via* era conjuntamente una imagen del tiempo y una imagen de la salvación: «nostram simplicem pietatem, ut cum illis in circuito ambulemus, de recta via conantur avertere». Pero San Agustín es un testigo válido sólo para sí mismo, o acaso para los filósofos paganos que conocía.[12] Su dilema no corresponde necesariamente a lo que los

11. La relación de todos los escritores (por lo general teólogos) que en los últimos veinte años han dado como seguro que los griegos «accepted the universal ancient and Oriental view of history as a cycle of endless repetition» (Richardson, *History Sacred and Profane*, *cit.*, p. 57) sería muy larga. Cf., por ejemplo, R. Niebuhr, *Faith and History*, Nueva York, 1949, p. 17; T. F. Driver, *The Sense of History in Greek and Shakespeare Drama*, Nueva York, 1960, p. 19; F. E. Manuel, *Shapes of Philosophical History*, Stanford, 1965 (p. 7: «the whole of the surviving corpus of literature inherited from antiquity testifies virtually without contradiction that cyclical theory possessed the Greco-Roman World»). El concepto ha sido aceptado, pero, como era de esperar, agudamente precisado por I. Meyerson, «Le temps, la mémoire, l'histoire», en *Journal de Psychologie*, 53 (1956), pp. 333-354, especialmente 339. Se rinde homenaje a Meyerson y a su escuela por sus trabajos sobre la evolución de la idea de tiempo. Cf. también F. Châtelet, «Le temps de l'histoire et l'évolution de la fonction historienne», *ibid.*, 53 (1956), pp. 355-378. Sobre la idea de ciclo, cf. A. Dies, *Le cycle mystique*, París, 1909; K. Ziegler, *Menschen und Weltenwerden*, Leipzig, 1913; R. Marchal, «La retour éternel», en *Archives Philosophiques*, 3 (1925), pp. 55-91; M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, París, 1949 (traducción inglesa: *Cosmos and History*, Nueva York, 1959).

12. Bastará con remitir a algunos de los estudiosos franceses que han ofrecido una contribución tan importante a la interpretación de San Agustín: J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, París, 1933 [1959[3]]; H. I. Marrou, *Ambivalence du temps de l'histoire chez Saint Augustin*, Montreal, 1950; J. Chaix-Ruy, *Saint Augustin, temps et histoire*, París, 1956. Para elementos de concepción cíclica en San Agustín, Luneau, *L'histoire du Salut chez les Pères de l'Église*, *op. cit.*, pp. 385-407; J. Hubaux, «Saint Augustin et la crise cyclique», en *Augustinus Ma-*

judíos, los griegos y los cristianos comunes pensaban en el siglo v d.C.; y es aun menos válido para lo que los judíos y los griegos corrientes pensaban del tiempo, pongamos, en el siglo v a.C. Podríamos encontrar mucho para reír en *Le mythe de l'éternel retour*, de M. Eliade, pero al menos él ha visto que la interpretación cíclica del tiempo tiene raíces en una experiencia religiosa que se manifiesta tanto en los judíos como en los griegos, para no hablar de otros pueblos.

El judío común que cada año come el pan que sus padres comieron cuando abandonaron Egipto, o que obedece a la llamada ancestral, «A tus tiendas, Israel», probablemente sabe del tiempo cíclico y del eterno retorno cuanto sabían los grupos antiguos, cualquiera que sea la cualidad cíclica que nosotros podamos atribuir a la experiencia del tiempo ofrecida por ciertas fiestas e iniciaciones griegas. La afirmación de que los judíos no usaron metáforas espaciales en conexión con el tiempo es igualmente ridícula. *Qedem* significa conjuntamente *ante* y *olim*, y *ahar* quiere decir tanto *a tergo* como *postea*.[13]

Lo que los filósofos griegos pensaban del tiempo, repito, es otra cuestión. No hay razón para considerar que los conceptos de Platón sobre el tiempo fuesen típicos del hombre griego común, aun cuando ignoremos la cuestión famosa de la influencia persa sobre la noción platónica de αἰών.[14] Los filósofos se han de confrontar con los filósofos. En el único caso en el que es lícito confrontar un escritor judío con uno griego los resultados son paradójicos. «Una generación va, otra viene, pero la tierra subsiste perpetuamente.» La analogía próxima en el pensamiento griego se encuentra entre los epicúreos, que no admitían eternos retornos:

gister, 2, 1954, pp. 943-950; E. T. Mommsen, «St. Augustine and the Christian Idea of Progress», en *Medieval and Renaissance Studies*, Nueva York, 1959, pp. 265-288. Otra bibliografía en C. Andresen, ed., *Zum Augustin-Gespräch der Gegenwart*, Darmstadt, pp. 508-511.

13. Por ello no nos sorprenderemos si J. Briggs Curtis, «A Suggested Interpretation of the Biblical Philosophy of History», en *Hebrew Union College Annual*, 34, 1963, pp. 115-123, afirma que «the fundamental notion of history in the Bible is always that history is cyclical».

14. A. D. Nock, «A Vision of Mandulis Aion», en *Harvard Theological Review*, 27, 1934, pp. 78-99; E. Degani, *Aion da Omero ad Aristotele*, Padova, 1961, pp. 107-116, con bibliografía. Cf. también B. L. Van der Waerden, «Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr», en *Hermes*, 80, 1952, pp. 129-155; E. S. Kennedy y B. L. Van der Waerden, «The World-Year of the Persians», en *Journal of the American Oriental Society*, 83, 1963, pp. 315-327.

eadem sunt omnia semper.
. . . .
... eadem tamen omnia restant,
omnia si pergas vivendo vincere saecla.
(Lucr., III, 945)

Sin embargo, como sabemos por San Agustín, existían cristianos que interpretaban como cíclica la noción del tiempo del *Qoheleth* (*Civ. Dei*, 12, 13).

II

Poquísimos de los teólogos discutidos hasta ahora parecen estar informados de que, en tanto que ellos realizaban valientes esfuerzos para definir una inmutable concepción judía del tiempo, contrapuesta a una inmutable concepción griega, filólogos clásicos se ocupaban de demostrar que los griegos cambiaron muchas veces sus concepciones sobre el tiempo. Apenas apercibido cuando apareció en 1931 como «Beilage» de la *Zeitschrift für Aesthetik*, el ensayo de Hermann Fränkel *Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur* ha llegado a ser cada vez más autorizado; en los últimos años ha tenido una gran influencia general sobre los filólogos clásicos.[15] Para citar sólo algunos ejemplos, ha inspirado la interpretación de la poesía lírica griega de M. Treu, *Von Homer zur Lyrik* (1955); la interpretación de la sintaxis griega de H. y A. Thornton, *Time and Style* (1961); y la interpretación de los orígenes de la historiografía griega de S. Accame, *Gli albori della critica* (1962).[16]

Me parece que H. Fränkel se mueve sobre un terreno perfectamente seguro cuando dice que Chronos es puesto en evidencia como creador, juez, descubridor de la verdad, sólo a partir de Solón, Píndaro y Esquilo. Homero no tiene nada de todo esto. Es indiferente a la cronología exacta y en general a las sucesiones temporales. Según

15. Reimpreso en *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, Munich, 1960, pp. 1-22.

16. De Accame véase también «La concezione del temps nell'età omerica e arcaica», en *Rivista de Filologia e di Istruzione Classica*, n. s. 39, 1961, pp. 359-394, y su respuesta a mis críticas, *ibid.*, n. s. 41, 1963, p. 265. Cf. M. Treu, «Griechische Ewigkeitswörter», en *flotta*, 43, 1965, pp. 1-23; B. Hellwig, *Raum und Zeit im homerischen Epos*, Hildesheim, 1964.

Fränkel y sus discípulos, ello indica un cambio de *Weltanschauung*. Pudo ser verdad, suponiendo que incluyamos en la *Weltanschauung* las convenciones literarias y los usos convencionales. El poema épico era un entretenimiento para después de comer, que presuponía abundancia de comidas cargadas, tiempo libre, y el gusto por las reevocaciones de episodios gloriosos del pasado. Han existido civilizaciones que gustaban de combinar los banquetes con la contemplación del tiempo, que en demasiadas ocasiones es contemplación de la muerte; pero no hay razón para suponer que Homero perteneciese a una civilización de este tipo. Lo que yo no sé es si Fränkel ha querido decir exactamente que Solón, Píndaro o Esquilo fueron describiendo progresivamente lo que nosotros llamamos tiempo. En su ensayo se encuentran algunas frases en este sentido; la más peligrosa es la final en la que dice que sólo después de Esquilo y la tragedia «wird ein eigentlicher geschichtlicher Sinn möglich». Pero sólo los discípulos de Fränkel, en particular Treu y Accame, han desarrollado las indicaciones de Fränkel en un sistema en el que todo autor griego aporta su contribución al descubrimiento del tiempo. Accame ha sostenido que hasta la *Odisea* representa un progreso sobre la *Iliada*: el tiempo de la *Odisea* es más amplio que el de la *Iliada*. Otros han intentado mostrar que Homero tiene una noción cualitativa del tiempo de Homero, que Apolonio de Rodas sustituye por una noción cuantitativa. De Virgilio se afirma que, en el verdadero espíritu homérico, habría vuelto a la noción cualitativa.[17]

De estas especulaciones se saca bien poca cosa. Encuentro típico que ninguno de nuestros críticos haya conseguido encontrar, en tales evoluciones, un lugar plausible para Hesíodo. Los poemas de Hesíodo presentan un tiempo ilimitado, tratan de épocas diversas, tienen un sentido preciso para la sucesión cronológica en base a las generaciones. La historia que nos narran es historia acrítica, como descubrió con complacencia Hecateo de Mileto, pero es historia. Hesíodo sentía incluso el peso del destino histórico: «quisiera no estar entre los hombres de la quinta generación, preferiría haber muerto antes, o haber nacido después». Boman se consuela reflejando que «dado que el padre de Hesíodo era emigrado del Asia Menor, un influjo es bien posible» (p. 124). Se considera que Hesíodo tiene ideas en común con textos hititas y judíos, pero ello sirve sólo para indicar que no

17. F. Mehmel, *Virgil und Apollonius Rhodius*, Hamburgo, 1940.

es posible tratar la noción griega del tiempo como una cosa específicamente griega.[18]

De una lectura crítica de H. Fränkel y sus discípulos me parecen emerger dos conclusiones: 1) H. Fränkel ha excluido de una vez por todas la idea griega del tiempo de la idea judía, demostrando que en los escritores griegos la actitud hacia el tiempo variaba. 2) Del ensayo de Fränkel no sería razonable, sin embargo, deducir que los griegos descubrieron progresivamente el tiempo. Pudo existir en ello una conexión entre el desarrollo de la tragedia y el desarrollo de la historiografía del siglo v. Eduard Meyer no fue el primero en indicar la semejanza entre los dos amigos, Heródoto y Sófocles.[19] Pero la conexión entre tragedia e historiografía, si existe, habrá que investigarla en otro lugar, no en la idea del tiempo como tal.

III

Si se quiere entender algo de los historiadores griegos y de las diferencias reales entre éstos y los historiadores bíblicos, la primera precaución es que hay que guardarse de la noción cíclica del tiempo. Los mismos filósofos griegos no eran unánimes a este propósito.[20] Anaxágoras, según Aristóteles, no mantenía una concepción similar del tiempo, y tampoco Epicuro.[21] Aristóteles, que volvió eternos los cielos, atribuía una importancia limitada a la sucesión de los Grandes

18. Referencias sobre Hesíodo y el pensamiento oriental en J. P. Vernant, *Les origenes de la pensée grecque*, París, 1962, p. 114. Añádase U. Bianchi, «Razza aurea, mito delle cinque razze ed Elisio», en *Studi e Materiali Storia Religioni*, 34, 1963, pp. 143-210. Para interpretaciones de Hesíodo, muy sugeridor M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruselas, 1963; J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, París, 1965, pp. 19-47. [J. P. Vernant, en *Revue de Philologie*, 40, 1966, 247-276.]

19. *Forschungen zur alten Geschichte*, La Haya, 1899, II, p. 262.

20. Podemos citar algunas obras sólo: A. Levi, *Il concetto di tempo nella filosofia greca*, Milán, 1919; J. F. Callahan, *Four Views of Time in Ancient Philosophy*, Cambridge (Mass.), 1948; G. Mugler, *Deux thèmes de la cosmologie grecque: devenir cyclique et pluralité des mondes*, París, 1953; R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Florencia, 1956; C. Diano, *Il concetto della storia nella filosofia dei greci* [de *Grande antologia filosofica*, vol. II]. He aprendido mucho de R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, París, 1958, y *Le héros, le sage, et l'événement*, París, 1964.

21. Para el dudoso testimonio sobre Anaxágoras, G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge, 1957, p. 390. Sobre Empédocles, U. Hölscher, «Weltzeiten und Lebenszyklus», en *Hermes*, 93 (1965), pp. 7-33.

Años.[22] Los filósofos griegos no estaban constreñidos por la raza o por la lengua a tener una sola concepción del tiempo. Ni lo estaban los historiadores. De vez en cuando se ha sostenido que Heródoto, Tucídides y naturalmente Polibio tenían una concepción cíclica del tiempo. Intentaré demostrar que no es verdad.

Nada menos que K. Reinhardt nos ha dicho que Heródoto pensaba en término de ciclos, no de milenios: «Im Kreislauf realisiert sich die Koinzidenz des Unsichtbaren mit dem Sichtbaren».[23] (*Vermächtnis der Antike*, 1961, p. 136). No discutiremos las conclusiones negativas de que Heródoto no era un milenarista, pero ello no hace de por sí un creyente en la idea del eterno retorno. Heródoto no conoce ciclos históricos en el sentido preciso del término. Él considera que en la historia existen fuerzas operantes que llegan a ser visibles sólo al fin de una larga cadena de acontecimientos. Normalmente estas fuerzas están conectadas con la intervención de los dioses en la vida humana. Es preciso tenerlas en cuenta, aun cuando sea incierto que se pueda verdaderamente evitar lo que ya está establecido. En Heródoto Solón es quizás el representante más completo del temor de la *Hybris*, mientras Creso es la ejemplificación más elaborada de la acción de fuerzas sobrenaturales en la vida humana. A ninguno de ellos les conforta la noción del tiempo cíclico. En Heródoto existe, pues, la noción simple de que los hombres cometen errores y hacen guerras cuando no deberían. Pero esta convicción todavía no tiene nada que ver con una interpretación cíclica de la historia, y representa, además, sólo un lado de la valorización herodotea de los acontecimientos humanos. Después de todo Heródoto escogió hacerse historiador del conflicto entre griegos y bárbaros, aunque pusiese en ridículo sus presuntas causas míticas y no aprobase su antecedente inmediato, la revolución de Jonia. Él atribuía a la guerra persa un único significado no cíclico, sobre todo como conflicto entre libres y esclavos.

A primera vista pudo ser más razonable atribuir a Tucídides una concepción cíclica de la historia, puesto que escribía con la finalidad de ayudar «a cuantos quisieran tener una visión clara de los hechos que han acaecido y de los que un día, según toda probabilidad humana (κατὰ τὸ ἀνθρώπινον), acaecerán de nuevo de forma igual o semejante» (I, 22).[24] Pero ni siquiera en esto está implícito un eterno retorno. Tucídides supone vagamente que en el futuro acontecerán sucesos idénticos o similares a los que va a narrar. No explica, sin embargo, si la identidad o semejanza entre presente y futuro debe considerarse extendida a todo su tema —la guerra del Peloponeso— o a parte de ella, por ejemplo, a batallas concretas o a deliberaciones individuales. Examinemos también sus dos ejemplos más famosos de un posible «retorno». Afirma que explicará los síntomas de la peste de Atenas de manera que del estudio de éstos «una persona pueda llegar, conociéndola de antemano, a reconocerla si en alguna ocasión llegase a declararse de nuevo» (II, 48). La peste era un acontecimiento muy especial. Aun cuando no fuese justo atribuir a Tucídides una distinción entre hechos políticos y biológicos, sería, sin embargo, injusto también no sospechar que de alguna manera era consciente de la diferencia entre una peste y una batalla. Además ni él ni Hipócrates, cuyas enseñanzas seguía obviamente, atribuyeron nunca una causa cíclica a las pestes en el sentido estricto de la palabra, y, por consiguiente, no hay razón para creer que su descripción de la peste sea parte de una visión cíclica de la historia. El otro ejemplo es el *excursus* sobre las revoluciones del libro III, 82. Tucídides afirma que «los sufrimientos que la revolución hizo caer sobre las ciudades fueron muchos y terribles, como se han tenido y siempre se tendrán hasta tanto que la naturaleza de la humanidad permanezca la misma». Pero también limita inmediatamente el valor de tales afirmaciones añadiendo: «aunque en forma más grave o más leve, y con caracteres ambientales, según la variedad de los casos particulares». Una revolución no era un acontecimiento sencillo y uniforme como una peste.

En realidad los mantenedores de la concepción cíclica en la historiografía griega deben replegarse sobre Polibio. En el libro VI afirma que los hombres emergieron de alguna especie de cataclismo primi-

22. P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Munich, 1964; A. H. Chroust, «Aristotle and the Philosophies of the East», en *Review of Metaphysics*, 18 (1965), pp. 572-580. Cf. A. Grilli, «La posizione d'Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà», en *Red. Ist. Lombardo*, 86 (1953), pp. 3-44.

23. Cf. T. S. Brown, «The Greek Sense of Time in History as suggested by their accounts of Egypt», en *Historia*, II, 1962, pp. 257-270; L. Montgomery, *Gedanke und Tat: Zur Erzählungstechnik bei Herodot, Thukydides, Xenophon und Arrian*, Lund, 1965. No se sabe malentender Herod., I, 207, 2.

24. J. H. Finley, *Thucydides*, Cambridge (Mass.), 1942, p. 83: «it is clear that he finally adopted a cyclical view of history very much like Plato's». Pero véase p. 292, los límites puestos a esta opinión [K. Von Fritz, *Die griechischen Geschichtsschreibung*, I, Berlín, 1967, p. 531].

tivo, del cual surgió la monarquía; después pasan de un tipo de constitución a otra para volver finalmente al punto de partida: «hasta que degeneran volviendo a ser salvajes totalmente y encuentran de nuevo un amo y un monarca». El ciclo se cumple, como cada uno puede ver, y Polibio delinea con algunas particularidades las distintas fases del proceso. Sin embargo, no debemos olvidar que esta sección del libro VI sobre las constituciones es una amplia digresión. No es fácil captar la relación entre esta digresión y el resto de la obra de Polibio, y yo me atrevería a creer que para el mismo Polibio habría sido embarazoso explicarlo.[25] Antes de todo no está claro cuál es la relación exacta entre esta teoría general de las constituciones y la sucesiva descripción de las constituciones de Roma y Cartago. La teoría general concierne al género humano y parece implicar que en un momento dado todos los hombres se encuentran en la misma fase del mismo ciclo. Por otra parte es enteramente cierto que para Polibio cada uno de los Estados pasan de una fase constitucional a otra, en distintos momentos. Por ejemplo: «como la potencia y la prosperidad de Cartago habían precedido a la potencia y prosperidad de Roma, así, a parecida distancia, Cartago había comenzado ya a declinar cuando Roma estaba precisamente en el momento de su apogeo, al menos en lo que toca a su sistema de gobierno» (VI, 51). Además, debemos tener en cuenta las complicaciones causadas por la constitución mixta, que detiene la corrupción durante largo tiempo, si no para siempre. Pero la principal consideración es que fuera de los capítulos constitucionales, en el resto de su historia, Polibio actúa como si no tuviese ninguna concepción cíclica de la historia. La primera y la segunda guerra púnica no son tratadas como repeticiones de sucesos acaecidos en el pasado remoto y destinados a suceder de nuevo en un futuro lejano. Cada uno de los acontecimientos son juzgados o en base a nociones vagas, como la fortuna, o en base a criterios más precisos de sabiduría y competencia humanas. La supremacía romana en el Mediterráneo proporciona al historiador una perspectiva histórica. Propiamente porque la fortuna ha hecho converger casi todos los asuntos del mundo en una sola dirección, el historiador

25. En cuanto yo admiro el libro reciente de P. Pédech, *La métode historique de Polybe*, París, 1964, me parece que introduce bastante coherencia en las ideas de Polibio. Cf. T. Cole, «The Sources and Composition of Polybius VI», en *Historia*, 13 (1964), pp. 440-485; F. W. Walbank, «Polybius and the Roman State», en *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 5 (1965), pp. 239-260.

tiene el cometido de exponer a los lectores una sumaria visión de los modos en los cuales alcanza la fortuna sus fines. El Imperio romano permite escribir historia universal.

Todo ello no es muy coherente y no constituye una visión comprensiva de la historia, pero en cuanto expresa una visión de la tendencia de los acontecimientos humanos y de las fuerzas operantes dentro de ellos, no tiene nada que ver con una existencia cíclica humana. Muy probablemente Polibio aprendió de algún filósofo la teoría del ciclo de las formas de gobierno y la idea le agradó, pero no supo aplicarla a su narración histórica (a juzgar por lo que queda). No parece que el Polibio historiador de las guerras púnicas y macedónicas haya aprendido mucho del Polibio estudioso de las constituciones. Me agradaría ver en Polibio un ejemplo del hecho que los filósofos griegos pensaban a menudo en términos de ciclos, pero los historiadores griegos no lo hacían. Es inútil discutir si su sucesor Posidonio aplicó a la narración histórica la concepción estoica de los ciclos cósmicos, dado que no sabemos con precisión cómo escribía Posidonio la historia en extenso.[26]

No se debe confundir con la noción de los ciclos la así llamada visión orgánica de la historia, cual podemos encontrarla en Floro.[27] La idea de Floro, y sin duda de otros historiadores antes y después de él, era que la historia de un Estado puede ser dividida, como la vida de un individuo, en períodos de infancia, juventud, madurez y vejez, acabados por la muerte. Esta concepción es importante en cuanto que implica un cierto fatalismo. Puede llevar a toda suerte de interpretaciones biológicas de los acontecimientos humanos y puede ser conectada, pero no necesariamente, con la teoría de los eternos retornos. De la forma en que es presentada por Floro no tiene ninguna implicación profunda. En la antigüedad sólo a poetas como Virgilio, a videntes religiosos y a propagandistas políticos era concedido soñar con el rejuvenecimiento del Imperio romano. Ningún histo-

26. Bibliografía reciente en M. Lafranque, *Poseidonius d'Apamée*, París, 1964. Añádase H. Strasburger, «Posidonius on Problems of the Roman Empire», en *Journ. Rom. Studies*, 55 (1965), pp. 40-53 y véase en particular A. D. Nock, «Posidonius, *ibid.*, pp. 1-15.

27. C. Tibiletti, «Il proemio di Floro», en *Convivium*, n. s., 27 (1959), pp. 339-342; A. Truyol y Serra, «The idea of man and world history from Seneca to Orosius and Saint Isidore of Seville», en *Cahiers d'Histoire Mondiale*, 6 (1961), pp. 698-713; H. Häussler, «Vom Ursprung und Wandel des Lebensaltervergleichs», en *Hermes*, 92 (1964), pp. 313-341; I. Hahn, «Proemium und Disposition der Epitome des Florus», en *Eirene*, 4 (1965), pp. 366-387. [P. Jal, *Florus*, I, 1967, LXIX.]

riador antiguo, en cuanto puedo recordar, ha escrito nunca la historia de un Estado en términos de nacimiento y renacimiento. Las metáforas aisladas no constituyen interpretaciones históricas.

IV

La historia puede ser escrita en innumerables formas, pero los griegos escogieron una forma que fue aceptada por los romanos y que difícilmente podía prestarse a una visión cíclica de la historia. El método de los historiadores griegos era bastante simple, y comparándolo con el modo de considerar la historia que era propio de los escritores bíblicos podríamos llegar acaso a una valoración más real de la semejanza y de las diferencias entre historiadores griegos y judíos. Lo que hizo Heródoto, el padre de la historia, fue escoger una serie de acontecimientos que consideraba dignos de no ser olvidados. No pretendía cubrir todo el pasado. Hizo una elección, y la elección estaba fundada sobre la cualidad. Las acciones de los griegos y de los bárbaros que decidió registrar eran grandes y maravillosas. Pero su elección tenía otro motivo, que sin embargo era menos explícito y sencillo. Contaba historias que le parecían suficientemente acertadas, aun haciendo una distinción ulterior entre lo que podía garantizar personalmente, habiendo sido testigo directo, y lo que refería de segunda mano, sin asumir necesariamente la responsabilidad. En el fondo de toda la obra de Heródoto está su deseo de recoger las mejores informaciones posibles, para usar una expresión más típica (II, 44). En otras palabras, su historia se apoya en una selección determinada primariamente por el valor intrínseco de los acontecimientos y secundariamente por las informaciones disponibles. Este doble criterio de elección está presente, en proporciones distintas y con grados distintos de conocimiento, en todas las obras históricas de los griegos y de los romanos que vivieron después de Heródoto hasta, digamos, Procopio y Casiodoro. Todo historiador mira antes que todo la importancia de lo que se ha de registrar; en segundo lugar mira la naturaleza de los testimonios y sabe más o menos claramente que algunos de ellos son mejores que otros. Antes, ya anteriormente a Heródoto, Hecateo había escogido la exposición de las genealogías de los griegos no sólo porque tenían una obvia importancia para los griegos, sino también porque sobre ellas estaba

mejor informado que los otros griegos. Entre los historiadores griegos y romanos, pocos o ninguno formularon los dos criterios con el rigor de Tucídides, el cual prefirió la guerra del Peloponeso a todo lo que había acontecido antes, sea porque era más importante la guerra, o porque podía ser narrada de manera más plausible. Pero todos los historiadores más o menos tenían en cuenta ambos criterios. Por ello, según el ejemplo de Tucídides, se prefería a menudo la historia contemporánea que tenía una obvia importancia para cuantos la habían vivido y que en iguales circunstancias podía narrarse de forma más plausible. Los que narraban el pasado debían sacrificar ciertas ramas de la historia simplemente porque los testimonios no eran dignos de fe. Éforo lanzó al mar el período anterior a la vuelta de los Heráclidas, y Livio la no fiabilidad de las leyendas y tradiciones sobre la Roma arcaica. Otros como Varrón, formulaban una distinción entre períodos diversos de la historia humana en atención a la varia fiabilidad de las fuentes; Varrón llamaba histórico al último período porque «res in eo gestae veris historiis continentur» (*Censor*, 21). Yo no pretendo saber qué significaba el mito para los griegos antes de que en el siglo V se inventase la historia, pero para los historiadores el mito significaba algo menos conocido en relación a un acontecimiento ordinario (*cf.* Herod., II, 45). Todo historiador sabía con Píndaro que los hombres tienen la tendencia a olvidar: ἀμνάμονες δὲ βροτοί (*Isthm.*, 7, 13).

La combinación de los dos criterios de elección —importancia cualitativa y fiabilidad— no impedía que, también entre los paganos, se compilasen obras que pretendían ser historias universales: una de ellas eran las *Historiae Philippicae*, de Trogo Pompeyo. Pero está claro que en ellas no se ponían en evidencia las repeticiones y los eternos retornos, antes bien el valor único de la materia narrada; la historia ofrecía ejemplos, no modelos de acontecimientos futuros. Además, se preferían series limitadas de acontecimientos. Generalmente, el historiador clásico trata de un tiempo limitado. Sin embargo el historiador, a diferencia del poeta, debe justificar la elección de un tema no sólo según criterios de grandeza, sino también según criterios de fiabilidad. El filósofo griego puede tratar un tiempo ilimitado y también considerar la posibilidad de diversos sistemas temporales conectados con la existencia de otros mundos. La cualidad limitada de testimonios fiables es de por sí causa de la extensión limitada del tiempo histórico, respecto al tiempo ilimitado, que el filósofo

puede contemplar en cuanto que no tiene necesidad de testimonios. Así, el historiador griego debía encontrar, descubrir los acontecimientos que quiere conservar. Registrar, no lo que todos saben, sino lo que peligra en ser olvidado o que ya ha sido olvidado. Para los griegos, y por tanto para los romanos, la historia es una operación contra el tiempo que todo lo destruye, entendida como salvación del recuerdo de los hechos dignos de ser recordados. La lucha contra el olvido se combate buscando los testimonios.

La búsqueda de testimonios y la construcción de tablas cronológicas están estrechamente ligadas entre sí. El testimonio, para ser tal, debe estar datado de alguna manera. La cronología a su vez debe estar construida sobre testimonios. La elección y la datación de los hechos son interdependientes. Pero la interdependencia no llegó nunca a fusión entre búsqueda histórica y cronológica. Los griegos decidieron pronto, en el siglo v —más o menos cuando comenzaron a escribir historia—, que los testimonios escritos eran más útiles para construir una cronología que para reconstruir hechos históricos, como batallas o asambleas. La decisión, cuando fue tomada por primera vez, era bastante razonable. En el siglo v los griegos poseían muchos documentos que mencionaban a sacerdotes, magistrados, atletas victoriosos, pero poquísimos relatos escritos de batallas y asambleas. Más tarde los que nosotros llamamos documentos oficiales y cartas privadas se multiplicaron, y en el período helenístico habría sido posible, sin más, escribir historia como hacemos nosotros, yendo a los archivos o usando cartas privadas, memorias, y así sucesivamente. Pero se continuaba prefiriendo la tradición oral y la observación visual, como queda claro en Polibio, aun cuando esa preferencia no estaba mayormente justificada por las condiciones que prevalecían.[28] La estructura cronológica estaba casi invariablemente sostenida por documentos escritos (lista de magistrados epónimos, sacerdotes, etc.). La narración histórica, cuando es expuesta por primera vez y no deriva de historiadores anteriores, está fundada más frecuentemente

28. Véase en general mi ensayo sobre «historiografía sobre tradición escrita y oral», en *Studies in Historiography*, Londres, 1966, y especialmente M. Laffranque, «La vue et l'ouïe: expérience, observation et utilisation des témoignages à l'époque hellénistique», en *Revue Philosophique*, 153 (1963), pp. 75-82; id., «L'oeil et l'oreille: Polybe et les problèmes de l'information à l'époque hellénistique», *ibid.* (1968), pp. 263-272. Al contrario, para la historiografía china: «Il n'y a d'histoire au sens chinois du mot que de ce qui est écrit» (J. Gernet, «Écrit et histoire en Chine», en *Journal de Psychologie*, 56, 1959, pp. 31-40) [*Terzo contributo, cit.*, pp. 13-22].

sobre la tradición oral y los recuerdos personales que sobre testimonios escritos. En consecuencia, la investigación histórica se desarrollaba siguiendo líneas propias. El historiador Eunapio, en su violento ataque contra los cronógrafos («¿qué contribución ofrece la cronología a la sabiduría de Sócrates o al esplendor de Temístocles»?), probablemente está impelido por su aversión hacia los cristianos que favorecían la cronología, pero respetaba la tradicional dicotomía griega de cronología e historia.[29] El *Spatium chronographicum*, por regla general, era más amplio que el *Spatium historicum*, por la simple razón de que los cronógrafos de profesión temían menos que los historiadores los períodos «vacíos».[30] Pero alguna vez los historiadores (como Diodoro) se aventuraban en los campos de las edades primitivas para los cuales los cronógrafos no podían proporcionar fechas.

Cronógrafos e historiadores colaboraban en producir sincronismos. Los sincronismos eran conocidos largo tiempo antes por los historiadores de Mesopotamia y de Israel, pero tuvieron un papel importante en la historiografía griega. Sin sincronismos los historiadores griegos no habrían podido nunca tener una esfera de intereses y de interpretaciones tan amplia. Representaban los puentes entre la historia de ciudades, naciones y civilizaciones diversas. La misma historia de Heródoto se funda sobre una cadena de sincronismos que no es menos sólida por el hecho de que sea apenas visible al observador casual.[31] Más tarde, el descubrimiento o invención de sincronismos llegó a ser casi un arte por sí mismo, como si los sincronismos fuesen los símbolos de relaciones escondidas. Timeo los excusaba notablemente, aunque, y es bien extraño, no sabemos qué entendía cuando afirmaba o más bien inventaba que Roma y Cartago habían sido fundadas el mismo año. Los sincronismos son importantes como datos de problemas históricos, pero a menudo inducen a error si son usados como explicaciones. Los historiadores griegos y romanos más serios preferían apoyar las explicaciones históricas sobre sucesiones y no sobre el sincronismo.

No es fácil formular generalizaciones sobre los modos en que los

29. Eunapius, fr. I (K. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, París, 1841-1870, IV, p. 12). Discute la obra de su predecesor Dexipo, un pagano.

30. W. Von Leyden, «Spatium historicum», en *Durham University Journal*, n. s., II (1950), pp. 89-104.

31. H. Strasburger, «Herodots Zeitrechnung», en *Historia*, 5 (1956), pp. 129-161; W. Marg, ed., *Herodot*, Darmstadt, 1962, pp. 677-725. [En contra: W. Den Boer, en *Mnemosyne*, 4, 21, 1967, pp. 30-60.]

historiadores griegos y romanos usaban la sucesión cronológica en explicaciones causales y teológicas.[32] Se habrían tenido en consideración oráculos y sueños. La sombra del futuro no encontraba mucho espacio en las obras de los historiadores griegos. Los historiadores romanos pensaban en el futuro con más interés, que se expresaba en la ansiedad por la suerte del Imperio romano. El *pathos* de Tácito no tiene equivalente griego. Para los griegos el pasado más remoto, lo que se llamaba τὰ παλαιά o *Antiquitas*, era una particular fuente de problemas y de ambigüedades. Los primeros historiadores griegos se apercibían de que los límites cronológicos de lo que era la antigüedad para los griegos no coincidían con la antigüedad de otras naciones. El descubrimiento por Hecateo de que sus dieciséis generaciones de antepasados formaban una pobre figura frente a las 345 generaciones de sacerdotes egipcios, fue una experiencia que invitaba a reflexionar.[33] En época helenística la misma observación fue hecha en más y más ocasiones por los mismos orientales que habían aprendido a escribir la historia a la manera griega. Por otra parte, Heródoto había quedado ligeramente perplejo por el hecho de que los escitas se consideraban la nación más joven del mundo (IV, 5).

Probablemente es verdad que para la mayor parte de los historiadores griegos y romanos la duración prolongada era en sí misma una cualidad positiva. Polibio pudo escribir con toda seriedad: «Estoy convencido de que poco se puede decir de las constituciones de Atenas y de Tebas; su crecimiento fue anormal, su período culminante fue breve, los cambios que sufrieron fueron insólitamente violentos. Su gloria fue un relámpago imprevisto y fortuito, por así decirlo» (VI, 43). Hay diferencia entre la admiración de lo que es antiguo y el aprecio de lo que dura prolongadamente. Frecuentemente los dos sentimientos coexisten. Pero también si Tucídides admiraba la dura-

32. Es difícil encontrar algún tratamiento general sobre este punto. Se puede aprender mucho todavía de F. M. Cornford, *From Religion to Philosophy*, Londres, 1912, encontrable ahora en la reimpresión [Nueva York, 1957], y de su discípulo W. K. C. Guthrie, *In the Beginning*, Londres, 1957, que contiene un capítulo sobre «Cycles of Existence», pp. 63-79. Cf. también B. A. Groningen, *In the Grip of de Past*, Leiden, 1953; K. Von Fritz, «Der Gemeinsame Ursprung der Geschichtsschreibung und der exakten Wissenschaften bei den Griechen», en *Philosophia Naturalis*, 2 (1952), pp. 200-223; M. I. Finley, introducción a *Greek Historians*, 2, 1959; y F. Châtelet, *La naissance de l'histoire*, París, 1962.

33. Véase mi ensayo sobre Hecateo, 1931, reimpreso ahora en *Terzo con tributo*, Roma, 1966, pp. 323-333, y la bibliografía citada allí.

ción (lo que es dudoso), no admiraba la antigüedad.[34] Por otra parte, Tácito, el *laudator temporis acti*, no renunció nunca al orgullo de pertenecer a la clase dirigente de un potente imperio moderno. La actitud de los griegos y de los romanos hacia la antigüedad ha sido muy simplificada por los intereses modernos. Lo que se puede aplicar también a la noción de progreso. El progreso ilimitado no fue acaso un concepto griego, sino que es uno de aquellos conceptos filosóficos que han tenido mucha importancia para los historiadores. Lo que más cuenta es que los historiadores griegos reconocían un progreso continuo, aunque limitado, en la esfera de la filosofía, de la ciencia, del arte, de las constituciones más bien que en la de las acciones comunes, morales y políticas. El primer inventor, el πρῶτος εὑρετής, era una figura importante, incluso con connotaciones aristocráticas o divinas.[35]

Este intento de distinguir las actitudes de los historiadores griegos de las de los filósofos, acaso puede concluirse con dos observaciones. Los historiadores ignoraron siempre, con buenas razones, la discusión filosófica sobre la eventualidad de que el hombre pueda poseer su presente solamente, como enseñaba Aristipo («μόνον γὰρ ἔφασκεν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν»).[36] Ignoraron incluso la opinión estoica según la cual el sabio puede explorar tranquilamente todo el pasado: «Securae et quietae mentis est in omnes vitae suae partes discurrere». El «sine ira et studio» de Tácito es otra cosa distinta.

V

Volviendo ahora a los historiadores bíblicos, será evidente que, con respecto al tiempo, sin duda existen diferencias entre ellos y los historiadores griegos y romanos. Pero las diferencias no son las supuestas por teólogos contemporáneos. A mí me parece que las diferencias principales son cuatro:

1. La sección histórica de la Biblia es una narración continua desde la creación del mundo al 400 a.C. aproximadamente. Respecto a los historiadores cristianos como Eusebio, que comenzaba desde

34. Tucídides admiraba la constitución del 411 a.C. (VIII, 97, 2).

35. A. Kleingünther, *Protos Euretes*, Leipzig, 1933 (*Philologus*, suppl. 26, I); K. Thraede, «Das Lob des Erfinders», en *Rh. Museum*, 105 (1962), pp. 158-186.

36. Aelianus, *var. hist.* 14, 6 (Mullach, *Fr. Phil. Graec.*, II, 414).

antes de la creación, incluso esto es un tiempo limitado. Pero respecto a los historias normales griegas y romanas, incluidas también las historias universales, el relato bíblico es único en su continuidad. Esta observación no se refiere a las obras históricas originales, independientes, que están en la base de la Biblia actual. Hubo un tiempo en el que historiadores judíos sabían escoger períodos especiales.[37] Por último prevaleció la idea de un *continuum* histórico desde la creación en adelante. A ella se sacrificaron todos los otros intereses, comprendido el interés por la historia no judía. Una línea privilegiada de acontecimientos representaba y significaba la intervención continua de Dios en el mundo creado por él: los hombres que obraban a lo largo de aquella línea conseguían una importancia única por la misma posición en la que se encontraban.

2. Los historiadores judíos no adoptaban la fiabilidad como criterio para escoger y graduar los acontecimientos, incluso en el ámbito de este *continuum*. No conocían la distinción entre una edad mítica y una edad histórica.[38] No consideraban necesario explicar cómo habían llegado a conocer la conversación entre Eva y la serpiente. Paradójicamente, los historiadores judíos eran acríticos, no porque no se preocupaban de los testimonios, sino porque tenían buenas razones para creer que disponían de testimonios fiables. Gran

37. Fuertes divergencias sobre los métodos de análisis de la historiografía judía (sobre la cual se proporcionan algunos pormenores, desde el punto de vista de la escuela de I. Engnell, en R. A. Carlson, *David, the Chosen King*, Estocolmo, 1964, pp. 9-19) no deberían a mi parecer, oscurecer este punto. Cf. por ejemplo la introducción de J. Gray a su comentario a *I and II Kings*, Londres, 1964; S. Mowinckel, citado en p. 90, nota 4, y también M. Smith, «The So-called Biography of David in the Books of Samuel and Kings», en *Harvard Theological Review*, 44 (1951), pp. 167-169. Véase también A. Alt, «Die Deutung der Weltgeschichte im Alten Testament», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 56 (1959), pp. 129-137.

38. Para esta distinción en Grecia véase el capítulo de J. P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire et du temps», en *Mythe et pensée chez les Grecs*, *cit.*, pp. 51-94. Cf. R. H. Pfeiffer, «Facts and Faith in Biblical History», en *Journal of Biblical Literature*, 70 (1951), pp. 1-14; R. M. Grant, «Causation and the Ancient World View», *ibid.*, 83 (1964), pp. 34-41. Otras indicaciones en G. Fohrer, en *Theologische Literaturzeitung*, 89 (1964), p. 488, nota 18. El concepto de memoria es estudiado por B. S. Child, *Memory and Tradition in Israel*, Londres, 1962. Con su análisis de la raíz *zkr*, P. A. H. De Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart, 1962, no invalida las conclusiones de Child. Fórmulas como Homero, *Ilíada*, 15, 375, son una cosa distinta, pero me agradaría tener mayores conocimientos sobre la memoria de los dioses griegos. En libros como J. Rudhardt, *Notions fondamentales de pensée religieuse... dans la Grèce classique*, Ginebra, 1958, parece que se ofrezca poco a este propósito. Véase ahora también W. Schottroff, *«Gedenken» im alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen, 1964.

parte del relato bíblico se funda directamente sobre documentos escritos: «¿Ahora el resto de los actos de Salomón, y todo lo que hizo, y su sabiduría, no están escritos en el libro de los hechos de Salomón?». Lo que no estaba escrito estaba todavía confiado a la memoria del pueblo de Israel y especialmente de sus sacerdotes. Flavio Josefo puso en evidencia este punto con energía y claridad en una de las más importantes discusiones sobre la historiografía dejada por los antiguos. Tenía, sin duda, razón al afirmar que los judíos tenían documentos públicos mejor organizados que los griegos (*Contra Apión*, I, 1). Lo que no sabía era que los documentos públicos conservados por sacerdotes debían ser examinados con mucho cuidado.

3. El judío tiene el deber religioso de recordar el pasado. Los griegos y los romanos conservaban con mucho cuidado los ejemplos de sus antepasados y sacaban de ello inspiración. Para Isócrates y otros rétores ésta era una de las razones principales para escribir historia. Pero, en cuanto yo sé, ningún griego sintió nunca a sus dioses que le ordenaban «recordar»: «Acuérdate de aquello que el Eterno, tu Dios, hizo al faraón y a todos los egipcios» (*Deut.*, 7, 18). Y acaso a ningún Dios griego se le dijo nunca, como a Yahvé: «Acuérdate de Abraham, de Isaac y de Israel, tus siervos» (*Éxodo*, 32, 13). La noción de un pacto explica este insistir en el recuerdo.[39] El historiador bíblico no consideraba nunca (si no me equivoco) ser el primero en redescubrir el pasado o en salvarlo del olvido. Sólo daba una versión fiable de lo que suponía conocido por todos, mientras que el historiador griego registraba lo que corría el riesgo de llegar a quedar desconocido.

4. El historiador judío no afirmaba nunca ser un profeta. No decía nunca: «El espíritu del señor Dios está sobre mí». Pero las páginas de los libros históricos de la Biblia están llenas de profetas que interpretan los acontecimientos porque saben lo que ha sido, lo que es y lo que será. El historiador se subordina implícitamente al profeta, deriva de él los valores propios. La relación entre el historiador y el profeta es la contraparte judía de la relación griega entre historiador y filósofo. Pero, al menos después de que Platón hubo formulado a fondo la antítesis entre tiempo y eternidad, en el pensamiento griego no podía darse colaboración entre historia y filosofía,

39. Bibliografía en A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, París, 1963.

como se daba en el pensamiento judío entre historia y profecía.[40]

Los antiguos no prestaron mucha atención a las cuatro diferencias que he indicado. Judíos y gentiles discutían sobre su respectiva antigüedad y sobre la peculiaridad de sus costumbres nacionales. Los gentiles naturalmente impugnaban la pretensión judía de ser el pueblo elegido, pero no parece que encontrasen nada ilógico en las nociones judías de testimonio, profecía, historia arcaica. Es verdad que los gentiles no leían la Biblia y reaccionaban simplemente ante las versiones helenizantes de historia judía producidas por los mismos judíos. Parece, sin embargo, significativo que Flavio Josefo podía escribir una historia judía fundada sobre la Biblia, aceptable, no obstante, o al menos inteligible para los lectores griegos y romanos a los cuales estaba destinada.[41]

Por cuanto yo sé, los cristianos eran incapaces de escribir su historia para los paganos. Desde un punto de vista pagano las pretensiones cristianas eran mucho más extravagantes que las judías. Los cristianos afirmaban que, incluso siendo la nación más reciente, de

40. No conozco un estudio totalmente satisfactorio sobre las relaciones entre profetas e historiadores en la Biblia. Para un ensayo iluminador sobre la posición del profeta véase E. J. Bickerman, «Les deux erreurs du prophète Jonas», en *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 45 (1965), pp. 232-264. Véase también A. Weiser, *Glaube und Geschichte im Alten Testament*, Stuttgart, 1931, reimpresa, Göttingen, 1961; S. Mowinckel, «Israelite Historiography», en *Annals of the Swedish Theological Institute*, 2 (1963), pp. 4-26; G. Fohrer, «Prophetie und Geschichte», en *Theologische Literaturzeitung*, 89, 1964, pp. 481-500, con bibliografía; J. Hempel, *Geschichten und Geschichte im Alten Testament*, Gütersloh, 1964; H. W. Wolff, «Das Geschichtsverständnis der alttestamenttlichen Prophetie», en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1964, pp. 298-307. [E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, Nueva York, 1967.]

41. Cf. I. Heinemann, «Il metodo di Giuseppe nella presentazione delle Antichità giudaiche», en *Zion*, 5 (1939-1940), pp. 180-203 (en hebreo); P. Collomp, «La place de Josèphe dans la technique de l'historiographie hellénistique», en *Études hist. Faculté Lettres Strasbourg*, III, París, 1947, pp. 81-92. Aun cuando sea extraño, se puede aprender alguna cosa de G. Bertram, «Josephus und die abendländische Geschichtsidee», en W. Grundmann, ed., *Germanentum, Christentum und Judentum*, II, Leipzig, 1942, pp. 41-82, principalmente porque deplora la penetración de ideas judías en el mundo ario (cf. W. Grundmann, *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe der deutschen Theologie und Kirche*, Weimar, 1939, y para otras informaciones K. Meier, *Die deutschen Christen*, La Haya, 1964). Puntos en común entre historiadores griegos y judíos han sido puestos muchas veces en evidencia en estudios fundamentales por E. Bickermann, por ejemplo en «La chaine de la tradition pharisienne», en *Revue Biblique*, 59 (1952), pp. 44-54, y *From Ezra to the last of the Maccabees*, Nueva York, 1962. Cf. también mi ensayo «Fattori orientali della storiografia ebraica post-esilica e della storiografia greca», en *Rivista Storica Italiana*, 77 (1965), pp. 456-464, y M. Noth, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1957, pp. 248-273. [*Terzo contributo, cit.*, II, pp. 807-818.]

hecho habían nacido con el mundo, ἀπὸ πρώτης ἀνθρωπογονίας (Eus., *H. E.*, I, 2, 6). Afirmaban ser una nación que crecía no a través del proceso del nacimiento natural sino a través del proceso del nacimiento místico. Ellos esperaban —más bien en breve plazo— un segundo y final Advenimiento.

Los aspectos más superficiales de esta nueva historia podían ser expuestos en la forma pagana de la cronografía. De aquí la pasión cristiana por la cronografía. Pero la cronografía, aunque tratada ingeniosamente, no podía comunicar las implicaciones complejas y revolucionarias de la interpretación cristiana de la historia.[42] En las primeras generaciones los Evangelios dieron satisfacción a esta necesidad. Más tarde, después de un vacío que debía ser explicado, los historiadores cristianos crearon la historia eclesiástica para completar los Evangelios. Tanto los Evangelios como la historia eclesiástica, a diferencia de las *Antigüedades judaicas* de Flavio Josefo, estaban destinados al creyente, o al menos al creyente potencial, no al no creyente. Yo no he llegado nunca a aceptar la opinión, aunque fiablemente mantenida, de que Lucas escribió su Evangelio y Los Hechos para un común «oficial romano interesado en la salud pública y los enjuiciamientos legales».[43] Los relatos cristianos herían todas las nociones clásicas sobre la antigüedad, las memorias, los testimonios. Además, cuando la historia eclesiástica fue inventada, en el siglo IV, ya había llegado a ser demasiado peligroso discutir las pretensiones cristianas. En este punto me remito a la conferencia pronunciada por mí sobre la historiografía del siglo IV en el Instituto Warburg, en 1959. No tenemos una discusión pagana de la concepción cristiana del tiempo y de la noción, conectada con ello, de historia eclesiás-

42. J. W. Johnson, «Chronological Writing: Its Concepts and Development», en *History and Theory*, II, 1962, pp. 124-125; véase también mi trabajo señalado en la nota 44, *infra*.

43. La identificación de Teófilo es una empresa desesperada por las razones indicadas por F. J. Foakes Jackson y K. Lake, *The Beginnings of Christianity*, II, Londres, 1922, pp. 505-508. Cf. E. Jacquer, *Les Actes des Apôtres*, París, 1926², p. 3: «nous ne savons rien sur ce personnage». H. W. Montefiore, *Josephus and the New Testament*, Londres, 1962, no es lo que se querría —una discusión de dos puntos de vista— y es totalmente decepcionante. K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953², p. 179, ha hecho esta observación digna de ser meditada: «Daraus folgt, dass eine jüdische Theologie der Geschichte möglich und innerlich notwendig ist, während eine christliche Geschichtsphilosophie ein Künstliches Gebilde dartellt». Para el punto de vista opuesto, cf. por ejemplo A. H. Chroust, «The Metaphysics of Time and History in Early Christian Thought», en *The New Scholasticism*, 19 (1945), pp. 322-352.

tica.[44] La noción moderna de los períodos históricos elegidos sobre la base de la importancia intrínseca de los hechos y de la fiabilidad de los testimonios forma parte evidentemente de la herencia pagana. La experiencia parece indicar que puede conciliarse de alguna manera con la idea judía de una historia desarrollada desde la creación del mundo. La posibilidad de conciliarla con la noción cristiana de una historia dividida en dos a partir de la Encarnación representa un problema más difícil.

Dadas las circunstancias, no me parecen inútiles dos observaciones para concluir, en tanto que son incluso demasiado obvias:

1. Muchos estudiosos de historiografía, y especialmente los de tendencia teológica, parecen suponer que haya en ello concepciones netas del tiempo y tales que se excluyan mutuamente: los judíos tenían una, los griegos otra. A juzgar por la experiencia, no es así; y se puede sospechar que si fuese así los filósofos tendrían su cometido más fácil. Para dar un ejemplo sencillo: se ha demostrado que en el derecho arcaico griego y romano existen dos actitudes distintas con respecto al tiempo. Como ha observado L. Gernet («Le temps dans les formes archaïques du droit», en *Journal de Psychologie*, 53, 1956, pp. 379-406), en ciertos casos el juez no tenía en cuenta el tiempo, en otros admitía la validez de prácticas religiosas o mágicas conectadas con el tiempo. El estudio comparativo de la noción del tiempo en civilizaciones «primitivas» ayudará cada vez más a los estudiosos de la antigüedad clásica y a los teólogos bíblicos a introducir algún elemento de complejidad en sus ideas simples de lo que es griego y lo que es bíblico.[45]

44. A. Momigliano, *The Conflict Between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963, pp. 79-99 [*Terzo contributo, cit.*, pp. 87-109].

45. Los sociólogos franceses presentan un magnífico pasado en relación a la investigación sobre conceptos de tiempos y memoria; comienzan con H. Hubert y M. Mauss, «La représentation du temps dans la religion et la magie», en *Mélanges d'histoire des religions*, París, 1909, pp. 189-229, y continúan con las grandes obras de M. Halbwachs (que murió en Buchenwald el 16 de marzo de 1945): *Les cadres sociaux de la mémoire*, París, 1925, y «Mémoire et société», en *L'Année Sociologique*, III, I (1940-1948), pp. 11-177 (reimpreso bajo el título *La mémoire collective*, París, 1950), para no hablar de recientes desarrollos en la escuela de I. Meyerson, sobre el cual véase p. 73, nota 11. Cf. también A. I. Hallowell, «Temporal Orientation in Western Civilization and in a Preliterate Society», en *American Anthropologist*, 39 (1937), pp. 647-670; E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, Oxford, 1940; E. R. Leach, *Rethinking Anthropology*, Londres, 1961, pp. 124-136; M. Eliade, «Primordial Memory and Historical Memory», en *History of Religions*, 2, 1962, pp. 320 ss.; J. Le Goff, «Temps de l'Église et temps du marchand», en *Annales*, 15 (1960), pp. 417-433; J. Pépin, «Le temps et le mythe», en

2. Tal vez se tiene la impresión de que los estudiosos de la antigüedad clásica y de la Biblia olvidan que los estudiosos de lingüística general y los antropólogos están todavía en desacuerdo en la decisión de si (o incluso hasta qué punto) el lenguaje no sea sólo un «instrumento reproductor para expresar ideas, sino que sea más bien él mismo el creador de las ideas, el programa y la guía para la actividad mental del individuo».[46]

Les Études Philosophiques, 17 (1962), pp. 55-68; D. F. Pocock, «The anthropology of timereckoning», en *Contributions to Indian Sociology*, 7 (1964), pp. 18-29.

Aquí no tengo un interés directo por lo que ha llegado a ser una rama primaria en el estudio de la noción del tiempo: el análisis de tradiciones orales. Para citar una obra sola: J. Vansina, *De la tradition orale*, Tervuren (Bélgica), 1961 (traducida en inglés: *Oral Tradition*, Londres, 1965). Para las discusiones contemporáneas de la ambigüedad teórica respecto al tiempo, que acaso se puedan comenzar con las lecciones dadas en Gottinga por E. Husserl en 1905, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (publicado por primera vez por M. Heidegger en 1928), véase entre otros: R. G. Collingwood, «Some Perplexities about Time», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 26 (1926), pp. 135-150; A. Quinton, «Spaces and Times», en *Philosophy*, 37, 1962, pp. 130-147; G. Kubler, *The Shape of Time*, New Haven, 1962; R. Schaeffler, *Die Struktur der Geschichtszeit*, Frankfurt, 1963; S. Kracauer, *Time and History*, *Zeugnisse Th. W. Adorno*, Frankfurt, 1963, pp. 50-64, reimpresa en el fasc. 6 de *History and Theory*; y W. Von Leyden, «History and the Concept of Relative Time», en *History and Theory*, II, 1962, pp. 263-285.

46. B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality*, Nueva York, 1956, p. 212. Cf. H. Hoijer, ed., «Language in Culture» (American Anthropological Association Memoir 79, diciembre 1954), que está dedicado enteramente a la discusión de las hipótesis Sapir-Whorf respecto a las inferencias de datos lingüísticos a partir de datos no lingüísticos. Véase M. Cohen, «Social and Linguistic Structure», en *Diogenes*, 15 (1956), pp. 38-47, y su libro *Pour une sociologie du langage*, París, 1956. J. Barr, en *The Semantics of Biblical Language*, Oxford, 1961, p. 294, nota I, ha observado ya que la teoría del lenguaje en la que se inspira el *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, de Kittel, parece ser la de J. J. Weisberger, el autor de *Deutsches Volk und Deutsche Sprache*, Frankfurt, 1935; *Die geschichtliche Kraft der deutschen Sprache*, 1950; *Die sprachliche Gestaltung der Welt*, 1962, y de otras obras del mismo tono. En Weisberger la importancia concedida a la *Muttersprache* y al nacionalismo corresponde a la desconfianza por el bilingüismo (véase por ejemplo *Das Menschheitsgesetz der Sprache*, Heidelberg, 1964^2 p. 154). Se hace necesario un libro como el de Barr también para los estudios clásicos. [Querría también remitir a Barr, *Old and New in Interpretation*, Londres, 1966, que ha aparecido cuando este artículo estaba ya en impresión. Otro libro aparecido demasiado tarde para poder ser utilizado es R. Häussler, *Tacitus und das historische Bewusstsein*, Heidelberg, 1965 (en realidad 1966). Está dedicado al conflicto entre la noción cíclica y lineal del tiempo y, aun conteniendo muchas observaciones intuitivas, me parece que acaba por agravar la confusión. Cf. mi recensión en *Rivista Storica Italiana*, 78, 1966, pp. 974-976. Bibliografía sucesiva en S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, 2, 1966, pp. 412-461, importante; L. Edelstein, *The Idea of Progress in Classical Antiquity*, Baltimore, 1967; C. G. Starr, *The Awakening of the Greek Historical Spirit*, Nueva York, 1968, pp. 57-77.]

4. HISTORIOGRAFÍA SOBRE TRADICIÓN ESCRITA E HISTORIOGRAFÍA SOBRE TRADICIÓN ORAL

Consideraciones generales sobre los orígenes de la historiografía moderna *

I

En el pensamiento jónico está el origen de la historiografía griega. Vagamente reconocemos que sin Jenófanes no existiría Hecateo; pero las relaciones concretas entre los dos nos son desconocidas, y vago asimismo es el lazo de unión que traba para nosotros a Heródoto con su predecesor Hecateo. Jenófanes señaló la incertidumbre y el relativismo de los conocimientos humanos, sin dejarse desalentar por otro lado; intentó indagar el pasado, examinando sus huellas en el presente; se interesó sobre fósiles y, por lo que parece, escribió sobre

* *Atti della Accademia delle Science di Torino*, vol. 96 (1961-1962), pp. 186-197. La Academia de Ciencias de Turín me otorgó el honor, a propuesta de Gaetano de Sanctis, de publicar en 1930 mi tesis de doctorado sobre *Composizione della Storia di Tucidide.* Desde entonces la historiografía griega y su efecto sobre la historiografía posterior no han dejado nunca de ser objeto de mi estudio. Por ello no me ha parecido inútil expresar mi agradecimiento a la Academia por el nombramiento de miembro correspondiente, en la forma de una breve comunicación que señale y resuma algunas de mis investigaciones en este tema. La justificación de mis afirmaciones, en los puntos en que es necesario, se encontrará en una serie de ensayos míos recogidos en *Contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1955; *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1960, y en este *Terzo contributo alla storia degli studi classici*. Un examen más particular de varias cuestiones sobre la relación entre historiografía antigua e historiografía moderna realizaré en el volumen *The Classical Foundations of Modern Historiography*, en el cual, editado por la Universidad de California, serán publicadas mis «Sather Classical Lectures» en el año 1961-1962. Quisiera creer que estos trabajos míos permanecen fieles al espíritu de los maestros —Gaetano de Sanctis y Augusto Rostagni— que han desempeñado tan gran papel en la Academia de Turín.

la fundación de Colofón. Poniendo en duda las concepciones corrientes sobre la divinidad, hizo inevitable una investigación sobre la zona de la frontera entre dioses y hombres, que para los griegos era el Mito. Esta investigación fue emprendida por su contemporáneo Hecateo. Geógrafo y mitólogo, Hecateo comparó las tradiciones griegas con las orientales (o, por lo menos, las egipcias), y se apercibió de que la historia oriental era bastante más larga que la griega con la consecuencia de que el período mítico estaba localizado en Egipto en un tiempo más remoto que no en Grecia. Qué deducciones precisas derivó de su descubrimiento no lo sabemos, pero sabemos que, aunque sea casi ingenuamente y no sistemáticamente, intentó atenuar el elemento maravilloso y sobrenatural de las tradiciones griegas. Actor, de los más importantes en el drama de la rebelión jónica, no parece que escribiese historia griega reciente. La estructura de la tierra y las leyendas del pasado mítico fueron sus intereses científicos, y el conocimiento de países extranjeros alimentó su escepticismo sobre las tradiciones griegas, proclamadas por él como «muchas y ridículas».

Heródoto derivó desde él hacia la preocupación por la geografía, la pasión por los viajes, la atención al mito no griego; fue, como Hecateo, filobárbaro. Pero amigo de Sófocles, madurado en la Atenas de Pericles, estuvo lejos de despreciar sistemáticamente las tradiciones griegas; se declaró respetuoso de los dioses, y acentuó su intención de conservar el recuerdo de las acciones importantes de griegos y bárbaros. El tono homérico, pasado a la historiografía, significa que el primer deber del historiador es el de recoger y conservar las tradiciones; a la crítica se sobrepone el respeto por la tradición; y puesto que la crítica no podía hacer sino revelar irreverentemente lo que estaba escondido, Heródoto tiene sumo cuidado de no narrar detalles de carácter religioso. La cautela, el cuidado, derivaba su valor positivo de la nueva vocación de Heródoto: quería abrir a la «historia» el territorio de las vicisitudes contemporáneas o casi contemporáneas, que sin la ayuda del historiador habrían sido olvidadas rápidamente. Acentuando la conservación y el respeto frente a la crítica, Heródoto se ponía en condiciones de recoger las memorias de los acontecimientos que habían ocupado el centro de su adolescencia.

Existe en Heródoto sin duda una encrucijada de motivos y de inspiraciones diferentes y acaso opuestos. En términos de puro racionalismo él es más débil que Hecateo. Pero descubre que escribir historia es sobre todo recordar y registrar una larga y compleja vicisi-

tud en todos sus detalles; y todos nosotros estamos en deuda para con él por este descubrimiento. Por ello se mueve Heródoto desde la zona del mito hasta la zona del pasado reciente y da a la combinación de geografía e investigación (*historia*) sobre los habitantes un sentido nuevo, mostrando cómo a la descripción de países extranjeros se puede acompañar la narración de las vicisitudes que ponen en contacto a extranjeros (bárbaros) y griegos. Hecho este descubrimiento puede dejar aparecer en su relato muchas sugerencias críticas a Hecateo: la descripción de Egipto presenta huellas claramente. La tendencia de Hecateo a atenuar lo maravilloso obra también en él. Pero sus problemas de historiador en definitiva son diferentes. Para él es más importante recoger nuevos hechos que criticar los ya conocidos, es más necesario ofrecer una representación conjunta y unitaria de los acontecimientos que examinar cada episodio y juzgar sobre su verosimilitud. En consecuencia Heródoto ha debido construir su propio método de recogida, de ordenación y de unificación de acontecimientos. Ha dirigido su esfuerzo de coleccionador hacia la tradición oral de griegos y bárbaros, ha preferido a los documentos escritos los relatos de los que lo han vivido. Acaso, en tales circunstancias, era la elección más natural. En Grecia, los documentos escritos eran raros, y raramente tenían relación con los acontecimientos políticos y militares en los que Heródoto se había interesado. Las crónicas orientales eran además lingüísticamente inaccesibles para el historiador monolingüe. Sin embargo, el conjunto de documentación escrita, griega y bárbara, que usó en su historia demuestra que, si hubiese querido, habría podido marchar en otra dirección. Como se valió de intérpretes para sus comunicaciones orales con los griegos, así probablemente habría podido valerse de intérpretes para las fuentes escritas; en el Imperio persa no podían faltar.

La elección de la tradición oral —no exclusiva, pero sí prevalente— comportaba una serie de consecuencias. Sobre todo Heródoto quiso graduar el valor de cuanto había recogido. De ello sus bien conocidas distinciones entre lo visto directamente y lo oído de otros; y su menos preciso, pero constante, esfuerzo de obtener versiones diferentes y establecer su valor relativo. Pero la recolección de tradiciones orales implicaba también la necesidad de construir una cronología que reuniese y pusiese orden en los hechos aislados. Heródoto debió combinar dinastías orientales con genealogías griegas en un primer intento de cronología internacional. Su ecuación del sexto año

después de la muerte de Darío con el arcontado de Calíades en Atenas (VIII, 51, 1) es todavía ahora una de las fechas fundamentales de la historia.

II

Los contemporáneos reconocieron y la posteridad confirmó que la *historia* de Heródoto era más importante que la crítica de Hecateo. Fue el padre de la historia para los griegos y los romanos. Si Sófocles le consideró un amigo, Aristófanes lo parodió, Teopompo lo resumió, Aristarco lo comentó. Los historiadores que relataron los avatares de una nación extranjera (por ejemplo, Ctesias) o los que englobaron más regiones (Timeo y acaso Posidonio) tomaron como referencia su ejemplo. Estilísticamente su influencia es perceptible desde el principio al fin de la historiografía antigua y más allá en la historiografía bizantina. Y sin embargo el padre de la historia no fue nunca, o casi nunca, reconocido como un historiador modelo, porque no fue nunca tratado, tampoco por sus admiradores, como digno de fe. Hasta su compatriota Dionisio de Halicarnaso, que lo admiró en todo lo demás, calla sobre su veracidad.

Esta situación paradójica se explica fácilmente. Heródoto fue padre de la historia, porque Tucídides lo reconoce implícitamente como tal; pero fue considerado como no digno de fe, porque fue tal el veredicto de Tucídides. En otras palabras, la reputación de Heródoto en la antigüedad fundamentalmente depende de la dirección que Tucídides imprimió a la historiografía.

Tucídides aceptó el presupuesto de Heródoto de que la historia está hecha principalmente de tradiciones orales. No será nunca suficientemente acentuada la importancia de esta concordia fundamental. Los documentos escritos son marginales para Tucídides, como lo son para Heródoto; también si hay documentos distintos (tratados en lugar de inscripciones y oráculos). Además, Tucídides siguió a Heródoto en el interés por los acontecimientos cercanos. Pero los criterios que él adoptó para el estudio de la tradición oral eran más severos que los de Heródoto. El historiador debía haber estado presente en los hechos o haber sopesado las informaciones de los que habían estado presentes. Hasta los discursos debían construirse con criterios precisos de verosimilitud. La tentación de recoger tradiciones no bien

contadas era severamente reprendida. Del presente se podía ciertamente partir, según Tucídides, para hacer conjeturas sobre el pasado un poco al modo de Jenófanes; pero se trataba nuevamente de un conjeturar controlado y breve, bien distinto de la ilimitada recogida de tradiciones y fábulas del ancho mundo, que Heródoto había reunido precisamente porque no se había preocupado de garantizar su credibilidad. Hay que señalar que Tucídides registra versiones diferentes, pero mucho menos que Heródoto, y raramente indica o deja discernir la fuente de su versión. Asume la responsabilidad de lo que dice y no siente la necesidad de dejar la elección al lector.

Sin embargo, como es conocido, bajo la objeción metodológica de Tucídides sobre el criterio de certeza en historia, está la diferente orientación de sus intereses de vida. Tucídides se concentraba sobre la vida política, en ella reencontraba el sentido al obrar humano. Comprendiendo la vida política del presente, y sus consecuencias militares, consideraba haber comprendido la naturaleza del hombre en sus elementos perennes. Regularmente, si no siempre, dejaba de lado las descripciones de países extranjeros, de experiencias insólitas (hecha excepción de la peste), de anécdotas sobre individuos notables, de mitos y cultos, de noticias sobre obras conspicuas por su belleza o grandeza. Hacía hincapié en considerar la guerra del Peloponeso como la suma de la naturaleza humana; tan obstinadamente que no tenía duda alguna sobre sus premisas metodológicas.

III

Indudablemente, Tucídides persuadió a la mayoría de sus lectores, al menos en la antigüedad, de que en comparación con sus criterios de verdad Heródoto no merecía confianza. Consiguió después también persuadir a sus sucesores de que la única verdadera historia es la historia político-militar. Jenofonte, Teopompo y el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco* inician la serie de los historiadores que desde Tucídides difieren en mil formas distintas y, sin embargo, son, como él, historiadores políticos. La geografía que Heródoto había mezclado con la historia está ahora aislada; como máximo sirve de prefacio (Éforo). Con la noción de historia política Tucídides transmite también la preferencia por la historia contemporánea o casi contemporánea construida sobre la experiencia directa o sobre

recuerdos ajenos severamente controlados. Lo que confirma la manera en que Tucídides había consolidado la elección de Heródoto por la tradición oral. Raramente, y sólo subordinadamente, los historiadores políticos de Grecia y de Roma recurren a documentos. Cuando después, contra Tucídides y en el fondo con mala conciencia, se deciden a llegar más allá de la historia casi contemporánea y a remontarse el pasado remoto, todavía aplican como pueden el criterio tucidídeo de investigación. También para el pasado remoto sólo raramente y subordinadamente recurren a lo que llamamos nosotros material primario. El uso normal es servirse de narraciones preparadas por historiadores que han vivido el momento de los acontecimientos. El historiador no contemporáneo se vale, en lo que le es posible, de historiadores contemporáneos, no de documentos. En definitiva se prefiere la tradición oral, puesto que los historiadores contemporáneos, a los que en último término se remonta, usan preferentemente la tradición oral.

Tucídides, pues, lleva a la victoria una exigencia de veracidad más rigurosa que la de Heródoto e incita a sus sucesores a limitar sus propios intereses a la esfera política, pero no cambia la base de la documentación historiográfica que permanece en la antigüedad de carácter oral principalmente y sólo secundariamente de carácter archivístico. Entre los que consolidan la posición tucidídea bastará aquí nombrar a Polibio. No sólo aceptó en lo sustancial el método de Tucídides (si bien, que yo sepa, cita a Tucídides una sola vez en las partes que nos han quedado), sino que demolió sistemáticamente a Timeo, el único gran historiador del siglo III que se reconectaba con Heródoto. Y puesto que Timeo había comenzado a hacer escuela en Roma (Fabio Píctor), el éxito de Polibio significó de hecho el triunfo de la escuela de Tucídides en Roma. Es importante que Polibio para los antiguos no represente una escuela nueva. Hasta los historiadores griegos que se ocupan específicamente de Roma, como Dión Casio, permanecen fieles al modelo de Tucídides, y es Tucídides, según Luciano, quien enseña que el historiador dice ὡς ἐπράχθη, una definición de la que acaso se acordaría el gran admirador de Tucídides, Ranke.

IV

Tucídides, cuando redujo con tanto rigor su historia a historia contemporánea de Grecia sobre una base fundamentalmente oral, acaso lo presupuso, ciertamente alentó por reacción la tendencia manifiesta en círculos sofísticos a ocuparse de algunos aspectos del pasado en monografías eruditas sobre base de tradición escrita en parte. La lista de los vencedores de Olimpia preparada por Hipias, la monografía del mismo sobre los nombres de las naciones, el estudio de varias constituciones de Critias, además de la lista de las sacerdotisas de Hera en Argos, recopilada por el no sofista Helánico, están entre los ejemplos más antiguos de lo que nosotros llamamos «estudio sobre los tiempos remotos» (*antiquaria*) (e Hipias parece que los llamaba arqueología). Una separación absoluta, un criterio preciso de separación entre *antiquaria* e historiografía no ha existido nunca. Se podría hacer una larga lista de argumentos de los que siempre ha sido incierto si han pertenecido a la historiografía o a la *antiquaria.* Todas las historias locales tienen este carácter ambiguo entre historia y *antiquaria.* La ambigüedad es originaria, remonta a la época de Tucídides. Sin embargo, más o menos la distinción existe, y se reconoce. La historiografía desde Tucídides en adelante fue sobre todo de tema político, se encargó de explicar y de enseñar, siguió un orden cronológico, se preocupó de grandes acontecimientos, de importantes naciones o ciudades. Fuera quedó la investigación erudita sobre religión, arte, costumbres, onomástica, acontecimientos de ciudades o naciones oscuras, etc.: con frecuencia (ciertamente no en la historia local) fue ajena al orden cronológico y no tuvo pretensiones literarias o retóricas. Pero justamente porque a menudo era presentada en orden sistemático, la investigación erudita reflejó intereses filosóficos o se prestó a ofrecer materiales a los filósofos. En la etapa helenística, como ya durante la sofística, erudición y filosofía se alinearon en algunas escuelas filosóficas, principalmente en la peripatética. La alianza entre erudición y filosofía se reencontrará en etapas posteriores, asumiendo a menudo el carácter de libertinismo religioso. Y ya desde los orígenes esta investigación de la antigüedad se preocupó de las fuentes escritas, de recoger y conseguir documentos de archivo, describir estatuas y edificios, interpretar lenguas extranjeras. La técnica de la investigación erudita penetró en el campo de la biografía,

dominó en efecto el estudio de la vida de literatos y filósofos, dejando por lo general a un lado la vida de los políticos (pero Suetonio aplicó a los emperadores la técnica de la biografía *antiquaria*). En la historiografía política la técnica de lo más antiguo se reencuentra raramente, y allí donde se nota (por ejemplo en Dionisio de Halicarnaso y Tácito) está reservada a la etapa de los orígenes y está confinada en *excursus.* Se entiende que no se puede hablar de técnica *antiquaria* cuando un senador como Tácito, en lugar de consultar sus propias notas sobre una sesión del Senado, iba a releerse las actas de la misma. Hay una sola excepción: la historia eclesiástica. La última aparecida, en el siglo IV d.C. se modela sobre la investigación erudita. No hay duda de que, creándola, Eusebio tuvo presente la técnica de la biografía de filósofos, como la encontramos en Diógenes Laercio. Precisamente en el abandono del método habitual de historiografía de base oral y con intereses prevalentes por la historia contemporánea se confirma el espíritu no convencional de los cristianos helenizantes que llegan hasta Eusebio. El pasaje de Sozomeno I, 1, 13 indica a las claras las fuentes escritas de la historiografía eclesiástica.

Dejando de lado por un momento esta historiografía eclesiástica, habrá que insistir en que el estudio de las fuentes escritas de carácter archivístico, el uso de documentos primarios, están en la antigüedad en manos no del historiador, sino de «arqueólogos», «filólogos», «gramáticos», o sea de estudiosos del pasado.

V

La separación entre historiografía política y erudición del pasado renace con el resurgir de la autoridad de la historiografía antigua en el siglo XV y se continúa hasta época recientísima. No será azar que la única rama de historiografía pronta a hacer alarde de un vasto aparato documental sea de nuevo la historiografía eclesiástica, importantísima, desacreditada, sin embargo, en los círculos humanísticos y poco considerada en los tratados de arte histórico. La permanencia de esta distinción explica por qué los historiadores antiguos quedan tan lejos como modelo para la historiografía moderna. Incluso los historiadores modernos hasta el siglo XIX se preocupan menos de recoger el material que de narrar y comprender adecuadamente. Si bien el uso de fuentes escritas se va generalizando también para la historia

casi contemporánea, la investigación de archivo, cuando existe, es secundaria. Permanece el ideal del historiador que ve, recuerda cuanto ha visto y da su propio juicio. Quien quiera hacer la historia de las suertes respectivas de Heródoto, Tucídides y Polibio (y se podría añadir de Livio y de Tácito) desde el Renacimiento al siglo XIX puede prescindir —o casi— de su reputación como estudiosos de fuentes. Su autoridad está determinada por otras consideraciones. Hasta el siglo XIX Tucídides permanece relativamente a la sombra. La admiración de un Hobbes por la *Historia de la guerra del Peloponeso* es de un gusto no común. También el paralelismo entre Tucídides y Livio del padre Rapin (1681) es excepcional, y por lo demás deja en dudas quién deba tener preferencia. El sabio Polibio toma la delantera a Tucídides, entre otras cosas, porque trata de un tema romano. En cuanto a Heródoto, encuentra un inesperado apoyo en la Biblia, a la que sirve de complemento y aclaración. Al mismo tiempo la incredulidad hacia sus relatos viene poco a poco a menos. Las nuevas exploraciones geográficas indican que existen en el mundo cosas más extrañas que las narradas por Heródoto. Favorece después a Heródoto, y daña a Tucídides, el juicio de Dionisio de Halicarnaso, el cual es tenido en gran consideración tanto como historiador griego de Roma como en calidad de crítico literario. La revolución que pone a Tucídides a la cabeza de todos los historiadores antiguos es la revolución romántica. Tucídides es el artista, el patriota, el infatigable buscador de la verdad. Polibio no es ni patriota, ni artista, y no siendo artista roza solamente la superficie prosaica de la vida humana. La objeción no vale naturalmente contra Heródoto y, en efecto, las simpatías románticas por Heródoto se desvanecen. Pero no es sorprendente que al fin Tucídides prevalezca en la opinión de muchos; por su pasión política y por su escrúpulo de verdad es considerado superior.

Un punto hay que señalar, con todo, en esta fortuna de Tucídides, en tanto que es esencial para nuestro tema. Incluso en el siglo XVIII la barrera entre investigación erudita e historiografía había quedado bastante sólida. Ciertamente la gran erudición benedictina de la primera parte del siglo XVIII había hecho enorme impresión; pero ninguno había osado sugerir (por lo que yo sé), que esa erudición llegase a sustituir a Livio o Guicciardini. En la segunda mitad del siglo en cuestión este prestigio de la erudición benedictina había quedado quebrantado. Con Voltaire y los enciclopedistas se afirma

una filosofía que repudia la vieja alianza entre filosofía y erudición y la sustituye por la nueva alianza entre historiografía y filosofía. Rápida y generalizante la historiografía se pone al servicio de la propaganda de las luces. Sólo en una tercera fase (que se inicia con Winckelmann y culmina en Gibbon) se mira la posibilidad de que la erudición entre en la nueva historia de la civilización, y el filósofo y el erudito reemprendan su colaboración sobre nuevas bases. Pero sería erróneo pensar que este ideal de síntesis entre estudios de la antigüedad e historiografía se abre camino sin impedimento a lo largo del siglo XIX. La verdad es que cuanto más se multiplican las investigaciones eruditas, tanto más se arraiga la nostalgia por aquellos historiadores como Tucídides que se atenían firmes a las líneas esenciales y no se dejaban atropellar por la masa de los documentos. Justamente la combinación de arte, exactitud y ausencia de pedantería vuelve a Tucídides el historiador ideal en el siglo en el que la pedantería inevitablemente se hace modelo por sí misma. Basta leer el libro sobre Tucídides más significativo del siglo XIX, el de W. Roscher (1842). En él Tucídides, el artista, queda contrapuesto al historiador de oficio, pedante, erudito, que copia las fuentes sin inspiración. Ciertamente también Niebuhr, el historiador artista, el nuevo Tucídides, había publicado fuentes bizantinas al final de su vida, pero sólo porque, como buen capitán, quería dar un impulso a los demás. El culto por Tucídides que permanece hasta E. Meyer tiene esta ambigua base en la admiración casi nostálgica por una historia que tenga todas las características de la nueva austera investigación erudita, sin por lo demás perderse en ella, sin perder la sencillez antigua de la valoración directa de los hechos. La así llamada «Arqueología» —los capítulos iniciales de la obra de Tucídides— toma nueva importancia como reconstrucción lineal del pasado a base de indicios.

Una orientación de este género era posible mientras la separación entre historiografía y estudios de la antigüedad, siquiera siempre más escurridiza, era todavía defendible; nótese que la distinción fue aceptada todavía por Eduard Meyer. Pero la eliminación de la distinción llegaba no sólo por obra de aquellos historiadores que se servían cada vez más de amplias investigaciones documentales; se producía también en aquellos estudiosos de la antigüedad que transformaban sus obras sistemáticas de erudición en fascinantes reconstrucciones históricas, y se encontraban entre éstos Mommsen y Burckhardt. Además, la sociología colaboraba ya tan estrechamente con los estudios de la

antigüedad y la historiografía que volvía en ciertos casos imposible distinguir qué fuese historia, qué fuesen estudios de la antigüedad y qué fuese sociología; el caso de Max Weber es el más conocido. Desaparecido, o pronto a desaparecer, el dualismo entre estudios de la antigüedad e historiografía que remontaba al tiempo de Tucídides, se vuelve también más fácil darse cuenta de que la historiografía moderna, apoyándose sobre Heródoto y Tucídides y sus discípulos griegos y romanos, se había apropiado de un método indicadísimo para una historiografía de base oral, pero bastante menos adaptado para una investigación que se valga de archivos, datos lingüísticos, excavaciones arqueológicas, averiguaciones sistemáticas. El distanciamiento del método de Tucídides es ahora un hecho consumado; permite todavía comprender cuánto se había perdido (más que ganado), en la rigurosa delimitación de Tucídides en comparación con Heródoto. Pero por ello es tanto más necesario referirse a Heródoto y Tucídides si se quiere comprender cuán diferente sea la historiografía contemporánea, que es, por primera vez después del Renacimiento, una historiografía no griega, si bien animada todavía por el espíritu griego de «investigación», de «búsqueda».

5. LOS HISTORIADORES DEL MUNDO CLÁSICO Y SU PÚBLICO: ALGUNAS INDICACIONES *

Sic ingens rerum numerus iubet atque operum lex
JUVENAL

I

Cuando hablamos de escritores griegos y romanos y de su público es necesario hacer una distinción obvia. Algunos de los más importantes géneros literarios clásicos —tales como la poesía épica, la poesía dramática, la oratoria y la poesía lírica (al menos en algunas de sus variedades)— eran redactados para una situación dada y tenían un carácter intrínsecamente ceremonial. La poesía épica tenía originariamente la función de evocar un pasado significativo y de entretener a los huéspedes en las reuniones reales y aristocráticas, como explica el mismo Homero. La tragedia y la comedia eran producciones ceremoniales con el máximo grado de formalidad, y no perdieron nunca su conexión originaria con festividades religiosas. La oratoria se veía definida por el ambiente que la rodeaba, se tratase de tribunales o (lo que al menos para los griegos era casi lo mismo) de asambleas. Más raramente, algún orador actuaba como embajador ante un rey. La poesía lírica presuponía a menudo alocuciones a los dioses, a los héroes, a reyes o vencedores de juegos. Incluso cuando la poesía estaba ligada a circunstancias personales (políticas o eróticas), no existe duda alguna en la mente del poeta sobre el destinatario al que él se estaba dirigiendo. A menudo un ambiente de banquete se presu-

* *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, vol. VIII, fasc. I (1978), pp. 59-75.

pone por parte de la poesía lírica, como ocurría en la poesía épica. Otro rasgo común de estas acciones ceremoniales era que muy frecuentemente tomaban la forma de competiciones entre varios actores. En la poesía al vencedor se le otorgaba un premio, en la oratoria la victoria era normalmente ratificada por la aceptación, por parte de la asamblea, de la tesis o de la arenga del actor.

Otros géneros literarios no eran tan ceremoniales ni ligados a ocasiones específicas. Estaban, sin embargo, definidos claramente por sus fines didácticos. Fue acaso Hesíodo el que introdujo entre los griegos la poesía didáctica; ciertamente fue él el que la hizo sentir como de casa entre ellos. Tenía en mente a algunos individuos, como su hermano Perses, o algunos grupos, a los que quería transmitir lo que le habían dicho las musas. Los primeros filósofos, cuando hicieron su aparición en el siglo VI a.C., continuaron el trabajo de Hesíodo en el sentido de que tenían algo que enseñar a gente que era evidentemente ignorante de sus temas específicos. Algunos filósofos, como Pitágoras, fundaron una secta. Otros, como Heráclito, depositaron sus libros en un templo del lugar. Estos filósofos arcaicos deben de haber procedido a tientas en un mundo que no estaba habituado a ellos. Nadie sabe verdaderamente lo que quisiera decir ser Tales, Anaxímenes o Parménides. Las historias en torno a los Siete Sabios, si bien remontan al menos al siglo V, dejan fuera lo que en la actividad de los filósofos era más sorprendentemente nuevo: sus ideas. Pero con los sofistas toda ambigüedad en torno a la naturaleza de la profesión de filósofo fue disipada; los filósofos estaban en la vía de llegar a convertirse en enseñantes, y habrían tenido una parte, más o menos precisa, en la educación, mala educación según los opositores de los sofistas, pero en todo caso siempre educación. Lo mismo se debe decir de los que comenzaron a escribir de medicina, matemática o geografía. Un aspecto simpático de los geógrafos era que salían al encuentro de la gente que quería saber qué habían visto viajando o de aquellos que no querían viajar.

II

La particularidad de los historiadores es que no llegaron a constituir una profesión, mientras no tuvieron ni una función ritual ni un tipo de conocimiento claramente definido por descubrir o transmitir.[1] Llegaron tarde al mercado (en el siglo V a.C.) y no estuvieron nunca seguros de encontrar un comprador para sus productos. Existen historias de sucesos (hasta de premios) que tienen relación con los historiadores. Al fin algunos de ellos encontraron empleo como historiadores; pero se trató de excepciones. A diferencia de los poetas, de los filósofos y de los oradores, los historiadores no se convirtieron nunca en un grupo distinto de los entretenedores o de los enseñantes; no obtuvieron nunca un puesto reconocido en la sociedad; continuamente debieron repetir la reivindicación de que sus historias eran o instructivas o agradables, o ambas cosas, porque la palabra «historia» de por sí no sugería ni instrucción ni placer. No puede ser un azar que tantos historiadores griegos formasen parte de los exiliados de sus respectivos países y que tantos historiadores romanos formasen parte de los antiguos senadores; los primeros escribieron historia cuando fueron excluidos de la vida normal de sus ciudades y los segundos escribieron historia cuando su vida activa se acercaba a su fin. Consiguieron atraerse a un público, sin embargo, en el que estaba comprendido el griego y el latino, y nosotros debemos preguntarnos cómo lo consiguieron. La precondición de su éxito, pero no la explicación, es naturalmente el carácter no parroquial de su forma de escribir.

El escribir historia que se confirmó en Grecia en el siglo V a.C. era claramente, en cuanto a tema y en cuanto a perspectiva, no-local. Trataba de grandes acontecimientos como las guerras médicas y del Peloponeso; se interesaba por países extranjeros como Mesopotamia y Egipto. Algunos escritores trataron de historia regional (de Ática) o de historia local (de la ciudad de Lámpsaco), pero, por lo que parece, de forma que interesase a los extranjeros. Es característico el hecho de que los dos maestros de la historia local, Caronte de Lámpsaco y Helánico de Lesbos, no se limitaron a los acontecimientos de sus lugares de nacimiento. Hablaban a los griegos en general más bien que a los miembros de la ciudad o de la región en la que habían nacido.

Puede ocurrir que la situación haya sido distinta en los siglos

1. Véase sobre este tema mi artículo «Storiografia greca», en *Rivista Storica Italiana*, 87 (1975), pp. 17-46, y sus versiones en inglés (*History and Theory*, 1978) y en alemán (*Neues Handbuch der Literaturwissenschaft*, II), con bibliografía. Las referencias dadas en el texto y en las notas del presente artículo son una pequeña selección sacada de los testimonios antiguos. [Cf. ahora en este volumen pp. 9-45.]

precedentes, si hay algo de verdad en un pasaje de Dionisio de Halicarnaso (*Sobre Tucídides*, 5) en el que se da a entender que en un pasado no mejor definido los historiadores locales hubieran registrado los acontecimientos de cada Estado (griegos o no griegos) sobre la base de testimonios locales. Tales historias habrían sido consultadas naturalmente, sobre sucesos específicos, con los conciudadanos por razones prácticas, o sentimentales, o rituales. Pero estos historiadores locales arcaicos, si alguna vez han existido, no han dejado huellas seguras; los nombres dados por Dionisio levantan dificultades de todo tipo. Debemos admitir la posibilidad de que hayan existido, pero tenemos también el derecho de preguntarnos cómo Dionisio, que vivía hacia el fin del siglo I a.C., podía haber tenido noticia de ello.[2] Dos de los nombres que cita específicamente, Hecateo y Acusilao, no son historiadores locales.

Ningún historiador griego del que sí tengamos informaciones creíbles vivió antes del 500 a.C., y ninguno, si nos atenemos a las mejores fuentes, escribió exclusivamente para consumo local. Queda por descubrir cómo hicieron estos historiadores para llegar a su público, dado que no eran ni enseñantes ni actores de una ceremonia, como lo eran los oradores. Este problema, en cuanto ha sido tomado en consideración, ha provocado una respuesta que puede ser resumida en los términos siguientes. En el siglo V a.C. los historiadores comenzaron a atraer, literalmente, al público, organizando recitales públicos de sus obras. Heródoto lo hacía regularmente, pero Tucídides atacó estas representaciones herodoteas como prostituidas y contrarias a los intereses de la verdad (I, 22); en cuanto a él, decidió *escribir* (no *hablar*) en beneficio de los lectores futuros. Después de Tucídides la lectura pública de obras históricas cesó, o perdió importancia respecto a la difusión de información histórica por medio de la palabra escrita.[3]

Este cuadro no es unilateral e insuficiente solamente, como pronto tendremos ocasión de ver; es también en sí mismo engañoso. Sobre lecturas públicas de obras históricas (efectuadas por los mismos historiadores o por algún otro), tenemos informaciones mucho más abun-

2. S. Gozzoli, en *Studi Classici e Orientali*, 19-20 (1970-1971), pp. 158-211, y la edición del panfleto de Dionisio, de W. K. Pritchett, ed., Berkeley (1975).

3. Cf. por ejemplo B. Gentili-G. Cerri, *Le teorie del discorso storico nel pensiero greco e la storiografia romana arcaica*, Roma, 1975. Sobre diferencias entre elocuencia e historia, Plin, *Ep.*, 5, 8; Quintil., 10, 1, 31, 33; Plut., *De gloria Athen.*, 3, 347 A. Sobre la historia en la «educación gramatical», Iuven., 7, 229-236.

dantes y creíbles en lo tocante al período helenístico y romano —esto es, desde el siglo III a.C. al siglo IV d.C.—, que por lo que respecta a los siglos V y IV a.C. Ello no invalida la probabilidad de que Heródoto leyese su obra en público; nuestra información sobre la vida intelectual antigua es demasiado casual y mal distribuida como para permitirnos inferencias de este tipo. Pero lo poco que sabemos sugiere que en todo el desarrollo de la antigüedad clásica fuese normal anunciar o celebrar la publicación de una obra de historia con una lectura pública; en otras palabras, las lecturas públicas precedían o acompañaban la difusión de cada obra histórica en copias manuscritas.[4]

Por ejemplo, sabemos que al principio del siglo II a.C. el historiador Mnesitolemo leyó su historia delante de Antíoco III, rey de Siria (Ateneo, *Los Deipnosofistas*, 10, 432B). Más adelante en el mismo siglo el «historiógrafo» Aristoteo de la ciudad de Trezenas leyó su obra filorromana en Delfos en diversos días consecutivos y recibió honores por ello (Dittenberger, *Sylloge inscriptionum Graecarum*, 3.ª ed., n. 702). En tiempos de Augusto el historiador Timágenes acostumbraba a leer sus historias en público (Séneca, *Sobre la ira*, 3, 23, 6).

Parece que el futuro emperador Claudio había comprometido su reputación con sus intentos de lectura (Suetonio, *Vida de Claudio*, 41). Plinio el Joven (9, 27) cuenta de una lectura de historia contemporánea que puso en dificultades a los oyentes. Después del 378 d.C. Amiano Marcelino, un soldado grecoparlante de Antioquía en Siria, se colocó en Roma, aprendió latín y en latín produjo la historia más importante del Imperio romano escrita después de Tácito, cuya obra continuó. Su forma de escribir es retóricamente hábil y contiene algunos retazos de interés pero de ello no estamos nunca en situación de inferir que hubiese declamado algunas partes por lo menos de su historia ante un público romano, si no hubiese recibido por ello las felicitaciones de Libanio, su conciudadano de Antioquía, en una carta escrita alrededor del 392 d.C. (*Epist.* II, 983, ed. Förster). El desa-

4. Los testimonios sobre lecturas públicas de obras históricas no parece que se hayan recogido sistemáticamente, sin embargo, cf. E. Rohde, *Griech. Roman.*, 2.ª ed., p. 238. Una historia típica en *Suda*, s. u., «Kornoutos» (al parecer de Eliano). Me pregunto por qué G. Daux no usa *Syll.*[3], 702, en su libro sobre Delfos. ¿Pomtow era de nuevo increíble? Más en general M. Guarducci, «Poeti vaganti e conferenzieri dell'età ellenistica», en *Mem. Accad. Lincei*, 2, 6 (1929), pp. 627-665.

fío para identificar los pasajes que Arriano escogió para su lectura queda abierto.

Las lecturas públicas de extractos de la propia obra histórica, pues, eran todavía en el siglo IV d.C. una forma usual de darla a conocer. Esto explica por qué un modo de honrar a un historiador fuese el dar a leer sus libros a cualquier otro, ya durante la vida del autor o después de su muerte. En la enciclopedia bizantina conocida como *Suda*, bajo el nombre de Dicearco, se dice que los espartanos se sintieron tan complacidos por la descripción de la Constitución espartana dada por Dicearco (siglo III a.C.), que la hacían leer en público una vez al año. No sabemos cuánto tiempo pudo durar esta costumbre, ni cuándo pudo comenzar. Mientras el emperador Claudio estaba en vida, sus libros en griego sobre la historia etrusca y cartaginesa eran leídos, en fecha fija, en los dos museos de Alejandría; una cierta compensación para un hombre cuyas lecturas públicas en persona habían sido un gran fracaso.

En comparación, los testimonios sobre las lecturas de Heródoto son mucho menos tranquilizantes. El testimonio más preciso está en Luciano (*Sobre Heródoto*, I) que escribía casi seis siglos después de la muerte de Heródoto. Es en él en donde encontramos la historia del éxito arriesgado de las lecturas organizadas por Heródoto en Olimpia. Los oyentes estuvieron tan satisfechos que otorgaron a los nueve libros de Heródoto los nombre de las Nueve Musas. La mencionada *Suda* añade que Tucídides estaba entre el público, y sintió la inspiración para escribir historia también él.[5] Otros escritores griegos del inicio del siglo II d.C. tenían, o creían tener, informaciones sobre las lecturas de Heródoto. Dión Crisóstomo dice que Heródoto quería dinero de Corinto (*Discurso* 37, 103) y Plutarco cree saber, con menos seguridad, que Heródoto había solicitado dinero a Tebas cuando había organizado lecturas allá y al no haberlo obtenido se volvió hostil a los beocios, una disposición que el beocio Plutarco no sabe perdonar; ello le inspiró su curioso panfleto *Sobre la perfidia de Heródoto* (cf. especialmente 31).

Estas historias encuentran poco apoyo en el texto de Heródoto. Él habla de sus viajes y nos dice, por ejemplo, que en Esparta era una especie de huésped de Arquías de Pitane (3, 55), pero no alude nunca a lecturas públicas.

5. Cf. Marcellinus, *Vita Thucyd.*, 54; Photius, *Bibl.*, 60.

La noble gente de Olimpia no puede haber tenido nada que ver con la división de la obra de Heródoto en nueve libros, que es casi con seguridad helenística (siglo III a.C.?), no del siglo V. Se ha dicho también que la estructura de la obra, su natural organización en *logoi* o historias, implica lecturas públicas, y sin embargo, nadie hasta ahora ha conseguido identificar cada lectura dentro del texto de Heródoto.[6] Con ello, permanecemos con un solo argumento de peso. En su crónica al año 445 a.C., Eusebio de Cesarea (principios del siglo IV d.C.) afirma perentoriamente que el consejo de Atenas otorgó a Heródoto un premio (no especificado) después de haber escuchado su obra. Paradójicamente, el testimonio de Eusebio aparecería totalmente como convincente si no estuviese apoyado por un testimonio más antiguo y más explícito. Según Plutarco (*Sobre la perfidia de Heródoto*, 26), el historiador ateniense del siglo III a.C. Díilo refería que los atenienses habían dado a Heródoto un premio de diez talentos, cuando Anito era secretario del Consejo. No parece que Díilo explicase por qué Heródoto había obtenido tal suma. Si era un premio por una obra literaria, era una suma excepcionalmente alta. Isócrates, que estaba presumiblemente bien informado, dice de Píndaro (*Sobre el cambio*, 166) que recibió diez mil dracmas, o sea, menos de dos talentos, por su poema en honor de Atenas. Tertuliano había leído en alguna parte que el historiador Clidemo había obtenido una corona de oro por haber escrito una historia de Ática (*Sobre el alma*, 52, según la enmienda más probable). La corona ciertamente valía menos que el premio de Píndaro, y ya que un dracma era la paga diaria de un obrero, Heródoto habría recibido suficiente para permitirle comer sesenta mil días, o sea alrededor de ciento sesenta y siete años. Lo menos que podemos decir es que o el premio de Heródoto incluía gastos de un tipo que no podemos ni siquiera imaginar, o bien la cifra de diez talentos está verosímilmente equivocada.

En el texto de Heródoto, todo lo más, encontramos pasajes que resultan más significativos si asumimos que hayan sido leídos delante de un público ateniense, o al menos que hayan sido escritos teniendo presentes lectores atenienses. Por ejemplo, el famoso pasaje, que juega una parte importante en todo discurso sobre el matriarcado:

6. Cf. S. Cagnazzi, «Notizia di 28 logoi di Erodoto», en *Ann. Facoltà Lettere Bari*, 16 (1973), pp. 85-96, y en *Hermes*, 103 (1975), pp. 385-423. Más en general, L. Canfora, «Il ciclo Storico», en *Belfagor*, 26 (1971), pp. 653-670.

«Preguntad a un licio quién es, y os responderá dando su nombre, el de su madre y así sucesivamente a través de la línea femenina. Además, si una mujer libre se casa con un esclavo, sus hijos son ciudadanos a todos los efectos, pero si un hombre libre toma como esposa a una extranjera, o vive con una concubina, incluso si fuese el primer ciudadano del Estado, los hijos pierden todos los derechos de ciudadanía» (I, 173). En este punto un lector u oyente ateniense se habría acordado sin duda de que el hijo tenido por Pericles con Aspasia, una concubina extranjera, era ilegítimo de nacimiento. ¿Pero habría escrito de otro modo Heródoto si hubiese tenido en mente un público distinto, o si (como puede ocurrir en el caso de escritores) no hubiese tenido presente a ningún público en particular? [7]

Como ahora queda claro, no incluyo entre las pruebas de lecturas públicas por parte de Heródoto lo que Tucídides dice de sí mismo en I, 22: «Oír recitar esta historia, no habiendo incluido fábulas en ella, acaso no será agradable ... está compuesta más bien para una permanencia eterna que para ser recitada para un premio» (cf. I, 21: «más agradable para el oído, que conforme a la verdad»). Puede ocurrir muy bien que Tucídides se contraponga aquí polémicamente a sí mismo frente a Heródoto en materia de lecturas públicas, pero sus palabras no son explícitas en este sentido. Como máximo son ambiguas. Solo si estamos seguros por un camino independiente del hecho de que Heródoto hizo lecturas públicas de sus obras, podríamos buscar una confirmación a Tucídides. Éste es reticente incluso sobre su propia obra; no excluye ni confirma que fuese leída o que pudiese leerse en público. Lo que quiere expresar principalmente es la convicción de que una buena historia es una historia que las futuras generaciones leerán para su instrucción. Dado que poseía minas en Tracia (4, 105, 1), podía acaso ahorrarse la necesidad de obtener dinero con su trabajo literario. Análogamente, una finca en Escilunte, cercana a Olimpia, concedida por Esparta, puede haberle ahorrado a su continuador Jenofonte, también ateniense y como él exiliado, la necesidad de organizar lecturas (cf. *Anábasis*, 5, 3, 6; Paus., 5, 6, 5; Diόg. L., 7, 6, 52). Pero la libertad de la necesidad de dinero no implicaba necesariamente repugnancia a verificar el trabajo propio en un

7. Si asumimos que Heródoto efectuaba lecturas, en 3, 80, y 6, 43 debe aludir a críticas recibidas por parte de oyentes anteriores sobre la credibilidad del debate constitucional persa; pero el texto mismo está abierto a otras interpretaciones. Cf. F. Jacoby, en Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, suppl. II, s. u. «Herodot», 226-227.

ambiente amistoso antes de ponerlo en manos de lectores extraños. Simplemente, no sabemos si Tucídides, Jenofonte y, en este aspecto, los otros historiadores eminentes del siglo IV a.C. (Éforo, Teopompo) han leído alguna vez sus obras delante de un público.[8]

III

Sin embargo, es evidente que las lecturas públicas representan sólo un aspecto menor de la compleja y oscura relación entre los historiadores griegos y romanos y su público. Los otros aspectos no han sido nunca analizados sistemáticamente ni los testimonios han sido nunca recogidos sistemáticamente, si bien gran parte de ellos se encuentran en las ediciones de fragmentos de los historiadores griegos de F. Jacoby y en su correspondiente romano, muy inferior, editados por H. Peter. En seminarios que he organizado en la Universidad de Chicago ha sido formulada la idea de recoger estos testimonios, de comentarios y, si es posible, derivar de ellos alguna conclusión precisa sobre la posición del historiador en las sociedades griega y romana. La comparación con la posición de los historiadores en otras sociedades, sean antiguas (por ejemplo, la sociedad judía) o medievales, sería naturalmente facilitada por un trabajo así. Es demasiado pronto para decir si esta idea se concretará. El único trabajo sobre el que se puede hacer promesas es el que ya está hecho. Pero no es demasiado pronto para indicar, con un cierto número de ejemplos al caso, algunos de los tipos de testimonios que se deberían de recoger:

1. Sabemos de algunos lectores específicos de libros históricos. Luciano (*Contra el ignorante coleccionador de libros*, 4) nos habla de que Demóstenes copió a Tucídides en ocho ocasiones: ¿tradición o invención? Bruto trabajó en un compendio de la obra de Polibio la vigilia de la batalla de Farsalia (Plutarco, *Vida de Bruto*, 4, 4).[9] El emperador Claudio era un apasionado lector e imitador de Livio, al que había conocido y por el que había sido animado (Suetonio, *Vida de Claudio*, 41). Y naturalmente existían sumarios (epítomes)

8. No acepto el sutil análisis del Diálogo de los melos efectuado por L. Canfora, en *Belfagor*, 26 (1970), pp. 409-426. Pero véase también su importante artículo sobre «Storici e Società ateniense», en *Rend. Ist. Lombardo*, 107 (1973), 1.136-1.173. No se infiere mucho de Dionisio de Halic., *De compos. Verb.*, 22.

9. Bruto gustaba de compendiar historiadores: Cf. CIC. *ad Att.*, 12, 5, 3 (con el comentario de Shackleton Bailey, vol. V, pp. 400-403) y 13, 8.

de obras históricas para uso general (no sólo del compilador), como el perdido sumario de Heródoto por obra de Teopompo y el superviviente sumario de Trogo Pompeyo (siglo I a.C.) por obra de Justino (siglo II d.C.). Éstos dan testimonio de la popularidad de ciertos autores, pero al mismo tiempo señalan la exigencia de adaptar los contenidos de sus obras a los requerimientos de nuevas categorías de lectores.

Sabemos también de determinados compradores de ciertos libros, lo que no prueba que el comprador haya leído el libro. Plutarco (*Vida de Alejandro*, 8) nos dice que Arpalo compró para Alejandro Magno distintos libros entre los cuales la historia del siciliano Filisto, que no iba con el gusto de todos (cf. Cic., *Brutus*, 66). Pero puede ocurrir que Filisto fuese relativamente una novedad en la Grecia metropolitana alrededor del 330 a.C.

2. Otro aspecto es la disponibilidad de libros históricos. Sin Aulo Gelio (*Noches Áticas*, 5, 4, 1) no habríamos llegado nunca a saber que una versión latina de los anales griegos de Fabio Píctor (el libro más antiguo escrito por un romano para un público que leyese el griego hacia finales del siglo III a.C.) estaba todavía disponible en el mercado en el siglo II d.C. El polígrafo romano se vanagloriaba de que su copia no tenía errores. Esto nos recuerda que no siempre los libros latinos habían tenido la reputación de ser vendidos en buenas copias. Cicerón en una ocasión se lamentó a su hermano Quinto: «No sé hacia dónde dirigirme para conseguir libros latinos, tan malas son las copias en venta». (*Ep. ad Quint. frat.*, 3, 5, 6; cf. Estrabón, XIII, 609). Las bibliotecas públicas estaban destinadas a satisfacer las necesidades de copias fiables de obras importantes, comprendidas las obras históricas. Una inscripción famosa ahora, descubierta en Taormina, en Sicilia en 1969, ha demostrado que en el siglo II a.C. historiadores como Filisto, Calístenes y Fabio Píctor estaban disponibles en una biblioteca local; parece que aquella biblioteca se hubiese especializado en historia (texto en *Parola del Pasato*, 29, 1974, pp. 389-409).[10] Es curioso que, con bibliotecas como ésta en su tierra natal, Diodoro Sículo encontrase dificultades en obtener libros históricos en Sicilia en el siglo I a.C. Por lo que parece se

10. El editor G. Manganaro proporciona un excelente comentario reproducido también en A. Alföldi, *Römische Frühgeschichte*, Heidelberg, 1977, pp. 83-96. Sobre las bibliotecas la investigación incompleta de M. Burzachechi, en *Rend. Acc. Lincei*, 8, 18 (1963), pp. 75-96.

encontraba en la necesidad de consultar libros en Roma y en Alejandría, pero pudo ocurrir que fuese bibliografía especializada (I, 3, 8 y 4, 3; III, 38, 1).

Una de las formas para saber qué historiadores eran disponibles en un momento dado, si no en un lugar concreto, es naturalmente el de examinar las citas en los historiadores posteriores, pero las citas son a menudo de segunda mano y, por consiguiente, pueden arrastrar a engaño. Además, la costumbre antigua de citar para censurar más que para alabar limita el valor estadístico de este tipo de pruebas, aunque desde otro punto de vista las vuelve más interesantes. Los papiros, como es conocido, han ofrecido la posibilidad de una apreciación cuantitativa un poco más precisa de la popularidad de libros históricos griegos en Egipto, o, para ser más precisos, en aquellas pequeñas ciudades egipcias en donde se han encontrado papiros (qué leyese la gente en Alejandría es más difícil de descubrir que lo que leía en oxyrrinco). Ya es algo saber que Tucídides, por lo que parece, era leído tanto como Píndaro, Heródoto tanto como su amigo Sófocles. En fin, están atestiguadas revisiones de textos históricos en el Imperio romano tardío, como parte del esfuerzo por mantener vivos los clásicos en una sociedad en la cual, por razones no claras, el mercado de libros se iba restringiendo. Se trata de testimonios famosos, casi todos derivados de suscripciones de manuscritos, donde se citan los nombres de los que han leído o revisado los textos. Son testimonios menos fáciles de interpretar acaso de lo que a menudo se cree.[11] ¿Qué era lo que, a principios del siglo VI d.C., podía inducir a Flavio Licerio Firmino Lupicino, por lo que parece un sobrino del obispo Ennodio de Pavía, a «leer» precisamente el texto de *La guerra de las Galias* de César? (Cf. Ennodio, *ep.* 69, ed. Vogel y otros pasajes.)

3. La relación entre los historiadores y los gobernantes de su tiempo o de tiempos posteriores es más fácil de captar. Hay que distinguir entre condiciones romanas y prerromanas. En Roma la relación entre historiografía y gobierno parece haber sido siempre más estrecha que en Grecia.[12] A lo largo de siglos los romanos continuaron teniendo una crónica oficial (*annales maximi*) compilada por los pon-

11. Sobre estas suscripciones esperamos aprender gran cosa de J. E. G. Zetzel. Véase por ahora su artículo en *Harv. Stud. Class. Philol.*, 77 (1973), pp. 225-243.

12. A. La Penna, «Storiografia di senatori e storiografia di letterati», en *Problemi* (1967), pp. 57-63, 118-124, 187-195; ahora en *Aspetti del pensiero storico latino*, Bari, 1978. Sobre la libertad del historiador Plin., *Ep.* 9, 19.

tífices. Qué contenía esta crónica, cómo se compilaba, cuándo se comenzó, y finalmente cómo y cuándo se ha concluido y divulgado fuera del ámbito de la clase dominante, todas son preguntas famosas que no tienen una respuesta que no sea controvertida. Lo que importa aquí es que existía en Roma una presunción de intereses oficiales en la historiografía que tan paralelamente obvia no existía en Grecia. Como ya he hecho notar, en Grecia fueron los políticos rechazados, esto es, los exiliados, quienes formaron el contingente más conspicuo de historiadores, en tanto que en Roma eran miembros aceptados de la clase dominante quienes actuaban frecuentemente como historiadores. Esto dotaba a los historiadores en Roma de una aureola de autoridad, que Plinio el Joven reconocía en su amigo Tácito (carta 7, 20; 9, 14 y 23), pero quizá no en Suetonio, un simple caballero. Una consecuencia era que en Roma un historiador era más fácilmente y más ásperamente perseguido si criticaba a quienes se esperaba que apoyase. En Grecia se convertía alguien en historiador porque era un exiliado; en Roma se podía ser exiliado fácilmente, o peor, porque se era historiador. El régimen monárquico introducido por Augusto llegó prontamente a desconfiar de aquellos historiadores que no se alineaban y a castigarlos. Sin duda Calístenes, que Alejandro Magno había tomado como su historiador personal, fue muerto por su patrono, pero no por lo que había escrito: estaba acusado de estar comprometido en una conjura. También en tiempo de Augusto el historiador Timágenes perdió el favor imperial a causa de lo que había dicho más que por lo que había escrito (Séneca, *Controv*., 10, 5, 22; Séneca el Joven, *Sobre la ira*, 3, 23). Pero en tiempo de Tiberio los libros históricos de Cremucio Cordo, un senador, fueron quemados en público y el autor se suicidó (Tácito, *Anales*, 4, 35; Suetonio, *Tiberio*, 61, 3; Dión Casio, 57, 24). Quemar libros era, en general, una especialidad romana. Es sintomático el hecho de que Calígula, el sucesor de Tiberio, incitara la reaparición a la circulación de los libros quemados de Cremucio (Suet., *Calígula*, 16). La situación empeoró posteriormente bajo Domiciano, cuando un historiador de Tarso, por otra parte desconocido, Ermógenes, fue muerto con sus copistas porque escribía cosas que no agradaban al emperador (Suet., *Domiciano*, 10, 1; cf. C. Müller, *Fragmenta historicorum Graecorum*, III, p. 523). Esto puede explicar en parte las precauciones tomadas por Flavio Josefo, de hacer tutelar y autentificar por el emperador, contra posibles acusaciones, sus libros sobre la guerra

judía. Pero no comprendo totalmente la historia, contada en la *autobiografía* de Josefo (363), según la cual Tito imprimió un sello en la historia de la guerra judía de Josefo: Tito había ordenado también la publicación del texto. Conozco un solo caso exactamente paralelo a esta extraña historia: la afirmación contenida en *El Apocalipsis de San Pablo* (en su forma actual obra de principios del siglo v), de que el emperador Teodosio II había declarado auténtico el texto y había mandado el original (o, según una variante, una copia) a Jerusalén para que fuese conservado allí. La misma disposición de mente indujo al historiador eclesiástico Sozomeno a someter su texto a Teodosio II y a rogarle lo aumentase o prohibiese a su entera discreción.

Puede ocurrir muy bien que en estas expresiones por parte judía o cristiana se encuentre un componente de origen judído superpuesto a la situación romana imperial. Judíos y cristianos estaban habituados a los libros sagrados y la idea de un libro oficial preparado en el Templo de Jerusalén y difundido desde allí era corriente en el período helenístico. El libro II de los Macabeos, en su forma actual, está acompañado de cartas oficiales (cuya autenticidad no nos interesa aquí) enviadas por las autoridades de Jerusalén a los jefes de los judíos en Egipto. También la traducción griega del libro de Ester parece que fue enviada desde Jerusalén a Egipto.[13]

4. Puede ocurrir que algunos historiadores hayan sido los equivalentes de aquellos que nosotros llamamos historiadores oficiales aun cuando la noción y la terminología habrían de definirse cuidadosamente. Los compiladores de los diarios de la corte de Macedonia (que parece que hayan existido) no se confunden con los historiadores que siguieron la expedición de Alejandro. Fabio Píctor y Filino son tratados a menudo como si hubiesen sido respectivamente el historiador oficial romano y cartaginés de la primera guerra púnica, pero Polibio, que habla de ello, no implica nunca esta caracterización. Difícilmente se llega a ver cómo esta designación pudiera aplicarse a un aristócrata romano del siglo III a.C. como Fabio. Pero tampoco Filino, un griego de Sicilia que se puso de parte de los cartagineses, era el portavoz de una organización política. Distinta es la posición de Sileno y de Sósilo Espartano, los cuales siguieron a Aníbal (Cornelio Nepote, *Vida de Aníbal*, 23, 13, 3). Éstos actuaron como sus

13. Puede ser suficiente remitir al ensayo de E. Bickermann sobre «The Colophon of the Greek Book of Esther» (1944), ahora en *Studies in Jewish and Christian History*, I, Leiden, 1976, I, pp. 225-245.

historiadores oficiales. Polibio mismo estuvo en el asedio de Cartagena (si bien quizá no en el de Numancia) como historiador privilegiado siguiendo al comandante romano. Narraciones oficiales o semioficiales de campañas militares no eran raras en época imperial, pero Luciano no se lamenta cuando en su *Cómo escribir historia* proporciona su relato adulador sobre los historiadores que, para ganarse el favor, contaban mentiras sobre la guerra de Marco Aurelio contra los partos.

5. Los historiadores, como otros hombres famosos, estaban en situación de dar renombre a sus países de origen en época imperial (Heródoto había sido colocado sobre las monedas de Halicarnaso) y quizá fueron efectivamente de ayuda para sus conciudadanos. Mitilene debía su libertad a Teófanes, el historiador amigo de Pompeyo, y en consecuencia grabó su imagen, como la de un ser divinizado, sobre sus monedas (véase el artículo admirable de L. Robert, en *Comptes Rendus Academie des inscriptions*, 1969, pp. 42-64). No hay necesidad de decir que los historiadores eran usados en las controversias entre las ciudades y que en casos de arbitraje servían como argumentos legales (o como testimonios provenientes del pasado) para probar derechos de posesión. El uso legal de las historias es un rasgo característico de la vida de las ciudades en los períodos helenístico y romano, como muestran las inscripciones (por ejemplo, *Inschriften von Priene*, 37).[14]

6. Por lo que parece los griegos, mientras permanecieron independientes, no tradujeron nunca obras históricas de otras lenguas, pero animaron a los extranjeros a escribir en griego la historia de sus respectivos países. El ejemplo más antiguo que poseemos pertenece al siglo V a.C., el lidio Janto escribió sobre los lidios en griego. La costumbre se difundió largamente después de Alejandro Magno y algunos de los primeros historiadores romanos escribieron en griego, aun cuando quedaban fuera de la esfera de influencia de los monarcas helenísticos. La traducción de obras históricas griegas en latín fue, generalmente, superflua, hasta que los romanos instruidos estuvieron en condiciones de leer prosa griega sin dificultad. Pero debemos considerar las compilaciones de historias extranjeras impulsadas por la

14. Otro texto interesante es *Fouilles de Delphes*, III, 2, 1909, n. 47. Cf. M. Holleaux, *Études*, I, 1938, p. 404. Toda la crónica de Lindos es pertinente. Sobre la reputación de los historiadores, materiales en J. Crampa, *Labraunda*, III, 2, 2, 1972, p. 137, con las observaciones de D. H. Lewis, en *Class. Rev.*, 25 (1975), p. 327.

clase dominante romana, como las preparadas por Alejandro Polístor, un liberto griego, en Roma o vecino de Roma en el siglo I a.C. Es característico el hecho de que estas compilaciones estaban escritas en griego, no en latín. En el Imperio romano tardío la situación cambió. El sumario histórico latino de Eutropio fue traducido (dos veces) al griego. La *Crónica* de Eusebio fue traducida al latín por San Jerónimo, pero los compendios cronológicos tenían también antes una historia especial de transmisión de una lengua a otra. Textos latinos de la *Guerra judía de Josefo*, o basados sobre ella, fueron preparados en circunstancias misteriosas en el siglo IV d.C. La traducción al latín de la *Antigüedades judías*, sin embargo, había de esperar hasta alrededor del 570 d.C., cuando se realizó una en el círculo de Casiodoro en el monasterio de Vivario. Está claro que esta imprevista oleada de traducciones en la antigüedad tardía es inseparable del nuevo clima judeo-cristiano. Los judíos habían sido los primeros en poner a disposición sus libros históricos (esto es, la Biblia) en traducción griega. Siguió la traducción latina.

7. La biografía es un género por sí mismo en la antigüedad como en época moderna. El problema de sus orígenes y desarrollo implica inevitablemente preguntarse en torno a su finalidad, sus lectores y sus límites sociales. De algunos de estos problemas he tratado en otros lugares. La finalidad puede variar desde el encomio personal al análisis filosófico de un determinado tipo de vida humana. Los lectores pueden buscarse por proselitismo político, o religioso, o filosófico. Cuando la biografía se convierte en autobiografía (y existen fases intermedias, como la biografía de alguien escrita por un liberto o allegado suyo), la autodefensa o la propaganda política pueden hacerse dominantes, y finalmente está la extraordinaria transformación de la biografía inducida de la noción de santidad en la Iglesia cristiana. En cuanto tendemos todavía a creer que ninguna vida es igual a otra, los biógrafos antiguos, tanto paganos como cristianos, no compartían nuestra decepción. Modelaban la biografía de cualquiera sobre la biografía de cualquier otro. La difusión de la biografía es, al menos en parte, la historia de la varia fortuna de algunos prototipos: Sócrates, Alejandro, Catón de Útica, San Antonio. La biografía es quizás el género historiográfico en el cual la creación de vínculos religiosos, filosóficos, políticos y sociales entre el escritor y el lector es perseguida más conscientemente y más fácilmente conse-

guida. El tema de la conversión filosófica o religiosa a través de la biografía merecería por sí solo un capítulo.

8. A un último punto —muy importante— debo aludir, pero aludiré brevemente, justamente porque es tan importante. Cualquiera que sea el origen que queramos atribuirle a la novela griega, a la narrativa de aventuras griegas, no había en Grecia ningún criterio riguroso para distinguir una novela de un libro de historia. Acaso no existan ni siquiera hoy, pero al menos tenemos palabras distintas —«historia» y «novela», *storia* y *romanzo*, *history* y *fiction*, *Geschichte* y *Roman* y así sucesivamente— para los que creen que se trata de dos géneros literarios distintos. Nos podemos preguntar si los griegos y los romanos llegaron alguna vez a conseguir esta diferenciación terminológica en el lenguaje común, en tanto que intentaron introducirla en obras teóricas como muestran, por ejemplo, la *Retórica a Herennio* y Asclepíades de Mirlea citado por Sexto Empírico (*Adv. Gram.*, 252). *Ephesiaca, Aethiopica* podrían ser títulos tanto de obras históricas como de novelas ligadas a Éfeso o a Etiopía. La *Suda* llama a los novelistas *historitkoi* (s. v. «Xenophon»). Todo lo más se podía hablar de «historias de amor en forma de historia», como hace Juliano en una carta bien conocida (*Ep.* 89 B. C.). Los griegos sabían naturalmente la diferencia entre historias verdaderas e imaginarias, que es exactamente aquello de lo que se preocupa Juliano en esta carta. Pero debemos considerar la posibilidad de que determinados lectores tomasen en consideración libros históricos porque no esperaban que narrasen la verdad —o al menos porque no les importaba encontrarla.[15]

Deberíamos todavía consultar los libros de retórica para explicar por qué y cómo los ejemplos históricos eran inútiles. Deberíamos naturalmente consultar los libros de ejemplos mismos tanto latinos como griegos (Valerio Máximo, Eliano), sean técnicos (Frontino y Polieno sobre las estratagemas) o frívolos («historias maravillosas» de varios tipos) para ver cómo funcionaba efectivamente la elección y deberíamos examinar la antología que ponían los historiadores a disposición de grupos específicos de lectores. Polibio es el ejemplo más espectacular de un historiador reducido a fragmentos para salir al encuentro de las necesidades de generales, oradores y diplomáticos que no querían leerse la obra completa. Pero Polibio fue desmembrado por estudiosos bizantinos del siglo x.[16] Otros «rasgos» dignos de ser reseñados son: las «historias secretas», o sea, las historias escritas para una circulación restringida en el espacio o en el tiempo (Procopio); cambios inesperados en la cualidad de los lectores (Josefo escribió para los judíos y para los paganos, y fue leído sobre todo por los cristianos); varios grados de acceso a los documentos.

15. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig, 1906, pp. 84-99; B. E. Perry, *The Ancient Romances*, Berkeley y Los Angeles, 1967, p. 166. [Pero sobre todo este tema es ahora fundamental E. Gabba, «True History and False History in Classical Antiquity», en *Journ. Rom. Studies*, 71 (1981).]

IV

La recogida de testimonios delineada aquí, si se acompañase de un comentario adecuado, nos ayudaría a comprender dónde y en qué ocasiones y por obra de qué tipo de gentes eran escritos y leídos los libros de historia. Podríamos decir alguna cosa sobre la circulación de las ideas e indicar situaciones en las que la historia se vuelve peligrosa o se dirigía a transformaciones radicales. Podríamos dar informaciones más precisas en torno a los usos de la historia.

Acaso es superfluo añadir que una recogida de este estilo no podría nunca darnos una respuesta exhaustiva a la doble pregunta sobre por qué escribía la gente y leía (o escuchaba) historia. A esta pregunta no se puede responder por entero recogiendo testimonios sobre los historiadores y sobre sus lectores. No se puede responder por entero a ella tampoco leyendo o releyendo los textos de los historiadores mismos; un deber que la recogida proyectada no quiere aligerar. Los testimonios sobre cosas acaecidas a los libros históricos y a sus autores, sin embargo, pueden ayudar a explicar por qué existía la historia en una sociedad en la que la historia no formaba parte de la educación normal, y en la cual la religión, la filosofía y las costumbres determinaban la conducta sin deber pasar a través de los libros históricos.

16. J. M. Moore, *The Manuscript Tradition of Polybius*, Cambridge, 1965.

6. FACTORES ORIENTALES DE LA HISTORIOGRAFÍA JUDÍA POSTEXÍLICA Y DE LA HISTORIOGRAFÍA GRIEGA *

I

Sólo Eduard Meyer entre los historiadores de nuestro tiempo ha intentado valorar lo que el Imperio persa de los Aqueménidas ha representado para la formación de la civilización judía o de la civilización griega. No es por azar que su artículo sobre Persia antigua escrito sobre 1911 para la *Enciclopaedia Britannica* sea todavía insustituible.[1]

La complejidad del problema es obvia, y también es obvio que la pobreza de las fuentes persas es un límite gravísimo en todo estudio.[2] A groso modo se intuye que los griegos y los judíos en el siglo v a.C. procedieron a la constitución de civilizaciones fuertemente nacionales o nacionalistas —o si se quiere fuertemente políticas— en reacción al despotismo cosmopolita y tolerante de los persas, incluso disfrutando de aquel cosmopolitismo y de aquella tolerancia. Temístocles y Nehemías que dirigen febrilmente la construcción de murallas que deben aislar y hacer seguras a sus respectivas ciudades, son los representantes de la nueva cultura. La intolerancia de los matrimonios mixtos en el Estado reconstruido de Judea tiene su correspondiente en las leyes de la ciudadanía ateniense de Pericles. Por otra parte tanto el segundo Isaías como Esquilo reconocieron la cualidad ética de los gobernantes persas y lo hicieron objeto de sus reflexiones.

* *Rivista Storica Italiana,* 77 (1965), pp. 456-464. Las notas que siguen son orientativas a nivel elemental.

1. Para una información reciente y bien al día, R. N. Frye, *The Heritage of Persia,* Londres, 1963. Es importante por la minuciosa discusión de las fuentes y por los movimientos religiosos y sociales M. A. Dandamaev, *Iran pri pervych Achemenidach,* Moscú, 1963. Remito a ambos para bibliografía anterior.

2. Los textos principales en R. Kent, *Old Persian,* New Haven, 1953. Para traducciones también J. B. Pritchard, ed., *Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament,* Princeton, 1950. C. Clement, *Fontes historiae religionis persicae,* Berlín, 1920, no ha sido sustituido. Además G. G. Cameron, *Persepolis Treasury Tablets,* Chicago, 1948, y E. Schmidt, *Persepolis,* I-II, Chicago, 1953-1957. Cf. también F. Altheim y R. Stiehl, *Die aramäische Sprache unter den Achaimeniden,* I, Frankfurt, 1961. En general, M. Forderer, *Religiöse Geschichtsdeutung in Israel, Persien und Griecheland zur Zeit der Persischen Expansion,* diss., Tübingen, 1959, que no he podido revisar de nuevo al escribir este ensayo.

La pregunta que nosotros nos hacemos es si en esta vuelta de influencias positivas y negativas entre las que se van constituyendo el judaísmo posterior al exilio y la civilización griega del siglo v se deba colocar también la reforma de la historiografía judía y la formación de la historiografía griega.

No se ha comprobado hasta ahora ninguna relación directa entre judíos y griegos en los siglos VI o en el v a.C. Con todo respeto por aquel estudioso esforzado y original que fue Franz Dornseiff, Focio cometió ciertamente una confusión cuando en su sumario del libro XL de Diodoro atribuyó a Hecateo de Mileto una descripción de la religión israelita; el Hecateo en cuestión es Hecateo de Abdera, y todo lo más se puede sospechar que la confusión ya remonte a Diodoro.[3]

La historiografía judía del período postexílico y la historiografía griega del siglo v se consideran, pues, separadamente como fenómenos paralelos, entre los cuales se puede preguntar si existen afinidades y si estas eventuales afinidades se explican en términos de reacciones semejantes al ambiente común del Imperio persa.

II

Es conocido que en la sociedad internacional de los siglos VI y v a.C. circulaban historias internacionalmente. La historia pagana de Ahikar era ya conocida por los judíos de Elefantina en el siglo v a.C. y reaparece en el libro de Tobías.[4] La historia de Otanes y del Pseudo-Esmerdes en Heródoto tiene acentos que recuerdan los

3. *Echtheitsfragen antik-griechischer Literatur,* Berlín, 1939, pp. 52-65.

4. *Tobit,* 14, 10, y otros lugares. Para Elefantina, E. Meyer, *Papyrus fund von Elephantine,* 1912, p. 202; A. Cowley, *Aramaic Papyri of the Fifth Century B. C.,* 1923, p. 204.

del posterior (¿siglo III a.C.?) libro de Ester. Otanes anima a la hija Fedimia, que se encuentra en el harén del Pseudo-Esmerdes, a desenmascarar al impostor. Las palabras de Otanes: «Hija, tú eres de sangre noble»; y la respuesta de Fedimia: «Será un gran riesgo... sin embargo, probaré» III, 69), recuerdan de cerca los mensajes intercambiados entre Mardoqueo y Ester, y sobre todo la respuesta de Ester: «y si yo he de morir, moriré». De forma parecida se informa Holofernes en el libro de Judit sobre los judíos de manera que recuerda la pregunta de Atosa sobre los atenienses en los *Persas* de Esquilo. No importa aquí discutir la fecha del libro de Judit que no parece anterior al siglo III a.C.[5] Motivos de novelística anterior están incluidos en él evidentemente. Cuando Wilamowitz hizo su discutible observación de que la historia de Judit habría podido tener un lugar entre las historias de Partenio,[6] implícitamente reconoce que, aunque la heroína hubiese ahora recibido pinceladas farisaicas, pertenecía al fondo novelístico internacional del Imperio persa. Así, para citar un último ejemplo, fue fácil a Nöldeke[7] indicar paralelos orientales genuinos —persas e indios— a la historia herodotea de la mujer de Intafrenes que prefiere salvar al hermano más bien que al marido y a los hijos, porque no puede ya tener más otros hermanos, habiendo muerto padre y madre, en tanto que puede todavía esperar encontrar marido y tener otros hijos (III, 119).

La circulación internacional de motivos novelísticos vuelve verosímil que el libro de Ester sea la transformación en historia judía de una narración que originariamente explicaba el origen de una fiesta no judía.[8] Por la misma razón no es en absoluto imposible que persas

5. La fecha más antigua, en torno al 360 a.C., propuesta por Y. M. Grintz, *Sefer Yehudith*, Jerusalén, 1957 (en hebreo), no parece persuasiva. Para este tema y otros textos bíblicos indicados en el texto hay indicaciones en O. Eissfeldt, *Einleitung in das Alte Testament*, Tübingen, 1956² y Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, V, Innsbruck, 1964 (muy audaz). Cf. K. Galling, *Studien zur Geschichte Israel in persischer Zeit*, Tübingen, 1963; A. M. Dubarle, en *Revue Biblique*, 66 (1959), pp. 514-549. Sobre judíos y persas, cf. además B. Meissner, en *Sitzb. Preuss. Akad.*, 1938, pp. 6-26, tanto más notable teniendo en cuenta el momento en que fue publicado. Sobre judíos y griegos E. M. Heichelheim, «Ezra's Palestine and Periclean Athens», en *Zeitschr. für Religione und Geistesgeschichte*, 3 (1951), pp. 251-253, no persuade y menos A. Marmorstein, en *Jewish Quarterly Rev.*, 37 (1946-1947), pp. 169-173.

6. *Griech. Literatur*, en *Kultur der Gegenwart*, 1.ª ed., p. 122.

7. *Hermes*, 29, 1894, pp. 155-166, y bibliografía S. Trenkner, *The Greek Novella in the Classical Period*, Cambridge, 1958, da la bibliografía esencial.

8. Baste remitir (además de las indicaciones en nota 2) a R. Stiehl, en *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, 53 (1957), pp. 4-22; H. Cazelles, *Festschrift H. Junker*, Treviri, 1961, pp. 17-29, y el comentario de H. Bardtke, Gütersloh, 1963. El ensayo de R. Stiehl ha sido reimpreso en *Die aramäische Sprache*, *cit.*

y fenicios produjesen variantes de mitos griegos sobre los orígenes de la hostilidad entre griegos y bárbaros, como sugiere Heródoto al comienzo de sus historias. K. Reinhardt ha defendido la exactitud sustancial de la información de Heródoto justamente en base a una revalorización de los contactos entre griegos y persas.[9] La única teoría que parece increíble en el estado actual de nuestros conocimientos es la de Arthur Christensen de que Heródoto y Jenofonte pudiesen recoger información directamente e indirectamente para sus historias orientales en un cuerpo de epopeya escrita medio-persa.[10] La prueba de que hubiese existido esta epopeya medio-persa todavía no ha sido aducida.

III

Está claro, sin embargo, que la existencia de motivos novelísticos internacionales tiene una importancia muy limitada para la explicación de la historiografía judía postexílica y de la historiografía griega. No hay duda, muchas características de los libros de Judit y de Ester se explican en términos de novelística internacional con fondo persa; y lo mismo sirve para historias parecidas de los primeros libros de Heródoto, de Ctesias y hasta cierto punto de la *Ciropedia* de Jenofonte. El juicio se puede extender a las historias de Janto Lidio y a las *Pérsicas* de Helánico de Mitilene, según lo que nos indican los fragmentos. Pero la sustancia de la obra que nosotros dividimos convencionalmente en los libros de Esdras y de Nehemías, como acaso

9. «Herodots Persergeschichten», en *Von Werken und Formen*, 1948, pp. 190-193. Cf. también O. Regenbogen, *Kleine Schriften*, 1961, pp. 101-124.

10. A. Christensen, *Les gestes des rois dans les traditions de l'Iran antique*, París, 1936; cf. también (además de la obra clásica de Th. Nöldeke), W. Barthold, «Zur Geschichte des persischen Epos», en *Zeitschr. d. Deutsch. Morgenländ. Gesell.*, 98 (1944), pp. 121-157. Para la historiografía persa más tardía basta por ahora remitir a H. Lewy, en *Journ. Amer. Or. Soc.* (1944), pp. 197-214; J. Suolahti, en *Studia Orientalia*, Helsinki, 13, 9, 1947; un trabajo en curso en la Universidad de Londres de Averil Cameron aportará nueva luz sobre las relaciones entre Agacias y las fuentes persas. Para información general sobre la épica persa popular, cf. también J. Cejpek, en J. Rypka, *Iranische Literaturgeschichte*, Leipzig, 1959, pp. 470-498 (bibl. 628-637), y A. Pagliaro y A. Bausani, *Storia della letteratura persiana*, Milán, 1960, p. 63. Del manual de Rypka hay una edición más reciente en checo, Praga, 1963.

la sustancia de Heródoto, no es evidentemente interpretable en términos de novelística. En este punto debemos separar netamente la historiografía judía postexílica y la naciente historiografía griega, y preguntarnos qué ha podido significar para cada una de ellas el contacto con la cultura y el Estado persa.

La historiografía judía postexílica continúa en un cierto sentido la tradicional historiografía de crónicas de los dos reinos. Pero con la llegada de Esdras y Nehemías se oye una voz nueva; está representada por los fragmentos autobiográficos de los dos fundadores del judaísmo que forman parte ahora de los libros homónimos y determinan su carácter.

Desde el punto de vista de nuestro problema no es muy importante decidir si Nehemías, como parece probable, haya precedido a Esdras en su actividad en Jerusalén,[11] ni cuál haya sido la parte del redactor de las crónicas en la compilación del texto actual sobre la base de las autobiografías de Esdras y de Nehemías y de otros documentos. Lo que nos importa es que Esdras y Nehemías hayan escrito historia contemporánea, no organizada en forma de crónicas impersonales, sino concentrada en forma de autobiografía en torno a la acción política y religiosa del que escribe. El historiador es aquí el actor; habla de experiencias y sucesos directamente vividos. No olvidaremos nunca la visita nocturna de Nehemías a las murallas en ruinas de Jerusalén: «Y yo me levanté de noche, y algunos hombres estaban conmigo, y no dije a nadie lo que Dios me había puesto en el corazón hacer por Jerusalén ... y yo salí por la noche por la puerta del valle ... y miré las murallas de Jerusalén que estaban en ruinas y las puertas que eran consumidas por el fuego» (*Neh.*, 2, 12-13).

Es poco probable que este estilo en primera persona haya tenido su confrontación en las crónicas del rey de Persia. Crónicas reales naturalmente que existían en Persia: Ctesias se vanaglorió de haberlas examinado; según el libro de Ester, fueron consultadas por el

11. Para una orientación, cf. entre los comentarios recientes los de W. Rudolph, 1949; K. Galling, 1954; H. Schneider, 1959; J. De Fraine, 1961. Además: V. Palovsky, en *Biblica*, 38 (1957), pp. 275-305, y 428-456; G. Da Deliceto, en *Laurentianum*, 4, 1963, pp. 431-468; S. Mowinckel, *Studien zu dem Buche Ezra-Nehemia*, I, Oslo, 1964. Mas es imposible citar al menos el libro que reinterpretó a Esdras para mi generación: H. H. Schaeder, *Ezra der Schreiber*, 1930. Por el Deutero-Isaías y Persia, M. Smith, en *Journ. Amer. Or. Soc.*, 83 (1963), pp. 415-421 [y ahora del mismo *Fischer Weltgeschichte*, V, 1965, pp. 356-370]. Presupongo un núcleo auténtico en la autobiografía de Esdras.

rey Asuero una noche en que no podía dormir, y, esto es decisivo, son invocadas por los enemigos de los judíos en un documento citado por el libro de Esdras (4, 15). Pero no hay razón para creer que estas crónicas persas se apartasen del estilo usual impersonal de la analística oriental.

Como ha sido visto, acaso por primera vez, por Sigmund Mowinckel, el estilo de las memorias de Esdras y Nehemías se compara con el estilo de las inscripciones asirio-babilónicas y persas de reyes y príncipes que narran las propias gestas en forma autobiográfica.[12] Por otra parte ha sido señalado recientemente con agudeza por G. von Rad que los modelos asiáticos no ofrecen comparación por el tono de recomendación de sí mismo a Dios que es tan característico de los fragmentos de las Memorias de Nehemías: «Acuérdate de mí, Dios mío, por el bien que he hecho a mi pueblo» (5, 19). Para esta justificación del que escribe delante de su Dios una comparación más precisa se le ofrece, en cambio, como justamente Von Rad ha observado, en las inscripciones autobiográficas egipcias que comienzan con la XII dinastía y continúan hasta el período romano.[13]

No es difícil admitir que sobre el estilo de Esdras y Nehemías hayan influido directamente o indirectamente múltiples modelos orientales, de origen babilónico, egipcio y persa, hechos accesibles por traducciones en arameo. Es conocido, por ejemplo, que la inscripción de Behistun en versión aramea era leída por los judíos de Elefantina en Egipto, más o menos en tiempos de Esdras y Nehemías.[14] Queda, por lo demás, algo que, al menos según nuestros conocimientos actuales, no es referible a ningún modelo y constituye la creación original de dos reformadores judíos. Se plantean ellos los problemas político-religiosos de una comunidad nueva, implican e ilustran la actividad legislativa de una asamblea representativa. Por encima del que escribe está ciertamente un Dios al que le debe justificar su pro-

12. *Die Vorderasiatischen Königs- und Fürsteninschriften, Eucharisterion H. Gunkel*, Göttingen, 1923, pp. 278-322; cf. H. Gese, en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 55, 1958, pp. 127-145. El volumen colectivo *The Idea of History in the Ancient Near East*, New Haven, 1955, y B. C. Brundage, «The Birth of Clio», en *Teachers of History, Essays in honor of L. Bradford Packard*, Ithaca, 1954, pp. 199-230, son acaso las mejores introducciones generales a la historiografía oriental. Cf. también A. Millard, «Another Babylonian Chronicle Text», en *Iraq*, 26 (1964), pp. 14-35, y J. J. Finkelstein, en *Proceed. Amer. Philosophical Society*, 107 (1963), pp. 461-472.

13. G. Von Rad, en *Zeitschr. Alttest. Wiss.*, 76, 1964, pp. 176-187.

14. Meyer, *Papyrusfund von Elephantine, cit.*, p. 99; Cowley, *Aramaic Papyri, cit.*, p. 248; E. G. Kraeling, *The Brooklyn Museum Aramaic Papyri*, 1953, p. 29.

pia obra; pero frente al que escribe está un pueblo que tiene su voluntad, que reacciona ante las iniciativas del reformador y decide por último. La acción de Esdras y Nehemías culmina en un nuevo pacto entre Dios e Israel, no entre Dios y el que escribe. Por ello el estilo autobiográfico se pliega a una finalidad nueva, a la narración de la organización de una comunidad no regida sobre bases autocráticas, sino sobre el principio del pacto entre Dios y pueblo por el intermedio de un reformador que deriva paradójicamente sus poderes del rey de Persia. En Esdras y Nehemías una forma autobiográfica originariamente destinada a celebrar a un individuo es usada para narrar el origen de una nueva organización político-religiosa.

IV

Al origen de la historiografía griega deberíamos acercarnos naturalmente desde otro punto de vista.

El primer geógrafo griego, Escilax de Carianda, estuvo al servicio del rey Darío en sus exploraciones de las regiones del Indo (Herod., 4, 44), pero puede ser que más tarde fuese a Atenas.[15] El primer estudioso crítico de genealogías y periégesis, Hecateo de Mileto, fue un rebelde contra Persia. Heródoto mismo nació dentro del Imperio persa. La exploración geográfica y etnológica que caracteriza los comienzos de la historiografía griega (el interés por pueblos extranjeros, por diferencias de costumbres, por descubrimientos geográficos) se origina dentro del Imperio persa y se hace más fácil en el imperio mismo. En el caso de Escilax, la exploración es pagada por Persia. En este contexto se desarrolla la conciencia de las diferencias entre las tradiciones griegas y las orientales. No siempre con ventaja para los griegos. Hecateo descubre que los relatos de los griegos son muchos y ridículos y es humillado por los sacerdotes egipcios, cuando a la manera normal de un aristócrata griego expone su árbol genealógico que lo conecta a través de quince generaciones con una divinidad (Herod., II, 143).

Heródoto a su vez organiza toda su exploración etnográfica en función de la guerra entre Persia y Grecia y explica la victoria de los

15. Fundamental, H. Bengtson, en *Historia*, 3 (1954), pp. 301-307. Sobre griegos en Persia, G. M. A. Richter, en *Amer. Journ. Arch.*, 50 (1946), p. 16; C. Nylander, 69, 1965, p. 49.

griegos como debida a la superioridad de su modo de vida y más especialmente a la democracia de Atenas.

Para Hecateo y para Heródoto el contacto con el imperio persa ha sido sobre todo una experiencia, descubierta de nuevo, de crítica de las tradiciones nacionales por comparación con otras tradiciones. En las mismas condiciones, y con el ejemplo directo de los griegos, un historiador lidio, pero que escribía en griego, Janto, llevaba a cabo una exploración análoga de la propia tradición nacional. Como para Esdras y Nehemías, si bien en otras formas diversas, el contacto con Persia reagudizaba la conciencia nacional.

Es probable que se deba también atribuir a la atmósfera de vigorosa iniciativa personal, que Persia provocó y en parte incitó, la atención de Heródoto, y presumiblemente de Escilax y de Hecateo, por experiencias personales y de otros. Sabemos que Escilax escribió la biografía de Heráclides de Milasa, un tirano bajo el régimen persa que después (por lo que parece) combatió contra los persas en la batalla de Artemisio. Falta sin duda a Heródoto, y debía faltar a Hecateo, el tono de memoria autobiográfica. El recuerdo personal, el juicio en primera persona, se encuentra relativamente en raras ocasiones, si bien, cuando aparece es muy significativo. Otras son las razones que llevan a creer que proceda de Oriente el gusto por la biografía que es tan llamativo en Heródoto. Es pobre de historias personales de griegos en Grecia. Incluso los héroes más interesantes de las guerras médicas no tienen biografía. No existe un relato sobre Temístocles. Evidentemente el ambiente griego de Atenas o Esparta no ofreció a Heródoto el material necesario. Pero la sección oriental de su historia es rica en narraciones biográficas, y en tales casos no puede haber duda de que la narración remonta en definitiva a tradiciones familiares o directamente a relatos autobiográficos del protagonista. Desgraciadamente está perdida la biografía del tirano de Milasa, Heráclides, escrita, como decíamos, por Excilax de Carianda, que debe de haber sido un modelo de tales experiencias greco-persas. Pero cualquier otra voz análoga es posible recogerla en las páginas de Heródoto. En el libro III, la historia de Demócedes es un ejemplo bien conocido. Médico en la corte de Persia, como el historiador Ctesias lo será un siglo después, Demócedes aprovecha su posición de médico para retornar a su patria, como Nehemías aprovecha su posición de copero. La autenticidad de la situación está confirmada por una de las inscripciones autobiográficas egipcias, que narra los beneficios deri-

vados para un templo egipcio de la familiaridad del protagonista, también él, médico con el rey de Persia.[16] Demócedes, como Nehemías, está investido de una misión política, pero se diferencia de Nehemías, por estar dividido en sus obligaciones; el apego nostálgico a la natal Crotona le hace abandonar al rey de Persia. La información de Heródoto debe remontar directamente o indirectamente a una narración de Demócedes. Sólo Demócedes podía contar las enfermedades de Darío y de Atosa, principio de su fortuna. Poco más adelante cuenta Heródoto en el mismo libro otra de sus historias más aventureras, la de Zopiro, que entrega Babilonia rebelde a Darío. Heródoto deja entender (III, 160) que la historia le fue contada por un sobrino de este Zopiro, tránsfuga de Atenas. La exactitud de esta historia, ya contestada por Ctesias, no es el punto que nos interesa.[17] También en este caso el relato de una vicisitud personal con transfondo político se encuentra por primera vez en zona de frontera greco-persa, proviene de personas que han vivido en Persia, o sin más son persas. Es notable que dos de las poquísimas historias personales contadas por Tucídides sean todavía historias de límite greco-persa: las aventuras de Pausanias en Bizancio y la huida de Temístocles. Más tarde la vicisitud personal se verá formalizada en un esquema tradicional biográfico o memorialístico, mientras Ctesias exagerará los aspectos más irresponsables de puro gusto novelístico. Desearíamos estar mejor informados sobre las memorias autobiográficas de Ión de Quíos, del cual nos provienen algunos deliciosos detalles sobre su amigo Sófocles. ¿De quién, de qué modelo tomaron su punto de partida? [18]

A nosotros por el momento nos basta con constatar que dentro del Imperio persa los griegos comienzan a conocer científicamente la geografía y las características de la historia misma y toman interés por las vicisitudes personales de carácter político. Acaso con el contacto con los persas y otros orientales se acrecienta su capacidad, ya demostrada en Persia, de expresarse autobiográficamente.

16. E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit*, 1954, p. 169 (inscripciones de Udjahorresnet del tiempo de Cambises y Darío).

17. F. M. Th. De Liagre Böhl, en *Bibl. Orient.*, 19 (1962), pp. 110-114, para una discusión reciente. Los varios estudios extremadamente agudos de J. Morgenstern sobre el significado del año 485 a.C. para la historia judía (indicaciones en *Hebrew Union College Annual*, 31, 1960, pp. 1-29) no me han persuadido.

18. A. Von Blumenthal, *Ion von Chios*, 1939; F. Jacoby, en *Class. Quart.*, 41 (1947), pp. 1-17; L. Pearson, «Real and Conventional Personalities in Greek History», en *Journ. Hist. Ideas*, 15 (1954), pp. 136-145, ofrece importantes observaciones.

V

Antes de concluir vale la pena al menos aludir a otro aspecto. El Estado persa era burocrático, y cuidaba sus archivos. Ya Heródoto (III, 128; cf. I, 99) implícitamente y Helánico (cf. 178 Jacoby) explícitamente saben que los reyes persas se comunican por carta. Los documentos citados en los libros de Esdras y de Nehemías son de origen persa y presuponen archivos de algún tipo, pero no demasiado bien ordenados (Esdras, 6, 1-2). Después de los estudios de Eduard Meyer y Elias Bickerman («quem honoris causa nomino») y de otros, no se puede dudar de la auténtica proveniencia de estos documentos.[19] Es también probable que en las citas de documentos los libros de los Macabeos sigan el ejemplo de los libros de Esdras y Nehemías, así como después Flavio Josefo sigue el ejemplo de los libros de los Macabeos. En la historiografía judía postexílica el uso abundante de documentos refleja directa o indirectamente la importancia que el Estado persa y sus sucesores atribuían a los documentos para establecer derechos; quizá ya se citaban documentos en las crónicas persas, si puede servirnos de guía la incierta interpretación de Esdras, 4, 15: «que se investiguen los libros de los recuerdos de tus padres». Pero incluso si fuera verdad que las crónicas persas no incluían citas textuales de documentos, la historiografía judía aún reflejaría las condiciones de una organización en la que los documentos habían tomado una importancia singular.

Para el origen del uso de documentos en la historiografía griega del siglo v a.C. todavía, por el contrario, estamos en alta mar. Los primeros historiadores griegos llegados hasta nosotros se muestran poco interesados en el uso de documentos de archivo para reconstruir acontecimientos de la historia griega. Aunque existiese un decreto auténtico de Temístocles para la evacuación de Ática, Heródoto no se cuidó de obtenerlo. Heródoto usa como puede traducciones o presuntas traducciones de inscripciones orientales, como la de Sesostris (II, 106), o de las pirámides (11, 125). Usa además documentos de origen persa cuya naturaleza no es fácil de definir, como la lista de las

19. E. Meyer, *Die Entstehung des Judentums*, 1896; E. J. Bickerman, en *Journal of Biblical Literature*, 65 (1946), pp. 249-275. Metodológicamente fundamental del mismo, *Melanges I. Lévy*, 1953, pp. 11-34: además, *From Ezra to the Last of the Maccabees*, 1962, pp. 3-40.

Satrapías (III, 89 ss.), la descripción del sistema viario persa (V, 52) y la información sobre la armada de Jerjes (VII, 61 ss.). No parece citar ninguna carta auténtica de soberanos orientales: la carta de Amasis a Polícrates en III, 40 es parte de la novela anular de Polícrates. Si está influido y cómo, en su utilización de documentos, por costumbres historiográficas orientales, es imposible decirlo.[20]

Lo mismo vale para Tucídides. Es curioso que de los once documentos citados por él textualmente, cinco tengan un contenido greco-persa, las dos cartas intercambiadas entre Jerjes y Pausanias (una probablemente auténtica, la otra falsa ciertamente) y las tres versiones del tratado espartano-persa del 411. Pero es imposible decir si Tucídides ha seguido el ejemplo de algún historiador jónico, que a su vez pudiese haber derivado su preocupación por documentos de archivo del ejemplo persa. Los documentos de archivo ciertamente son raros en los historiadores griegos, tanto que eminentes estudiosos de historiografía, como E. Schwartz y Wilamowitz, han inventado una ley estadística contra las citas textuales de documentos; y explica lo que ellos consideran la excepción de Tucídides con el carácter incompleto y provisional de su texto. El hecho es que no sabemos en qué circunstancias y bajo qué influencias los historiadores griegos se decidieron a citar documentos de archivos.[21] En la historiografía novelada de fondo oriental la cita de documentos o pseudodocumentos parece haber sido frecuente, como ha confirmado un papiro de Oxyrrinco no muchos años ha para Ctesias (*Pap. Ox.*, 2330; Ctesias, fr. 8, b, Jacoby). En suma, es legítimo preguntarse si los primeros historiadores griegos han aprendido directa o indirectamente de los persas a citar textualmente documentos de archivo. Pero no es posible ninguna respuesta.

20. Para un análisis atento del material véase H. Volkmann, «Convivium» (*Festschrift K. Ziegler*), Stuttgart, 1954, pp. 41-65, y además A. E. Raubitschek, «Herodotus and the Inscriptions», en *Bull. Inst. Class. Studies*, 8 (1961), pp. 59-62. Según Dionisio de Halicarnaso, *De Thucyd.*, 5, los historiadores griegos más antiguos utilizaron textos conservados en archivos; se muestra escéptico sobre esta afirmación incontrolable T. S. Brown, en *Am. Hist. Rev.*, 59 (1954), p. 838. Evito discutir la cuestión de si Heródoto y Tucídides al citar pocos documentos griegos reflejan la pobreza o, sin más, la inexistencia de archivos en ciudades griegas. No conozco una investigación adecuada sobre los archivos de la época arcaica y del siglo v a.C. Cf. para Atenas A. R. W. Harrison, en *Journ. Hell. St.*, 75 (1955), pp. 26-35, y los anteriormente citados.

21. Bibliografía en A. Momigliano, «La composizione della storia di Tucidide», en *Mem. Acc. Torino*, 67 (1930), pp. 32-41, y C. Meyer, *Die Urkunden im Geschichtswerk des Thukydides*, Munich, 1955. [Véase ahora sobre el tema de este ensayo también V. Martin, en *Mus. Helv.*, 22 (1965), pp. 38-48.]

En conclusión:

1. Elementos novelísticos orientales y en particular persas penetraron ciertamente tanto en la historiografía judía postexílica como en la griega del siglo v a.C.

2. Los memorialistas judíos del siglo v a.C. —Esdras y Nehemías— tienen ecos de ciertos motivos estilísticos y religiosos de las inscripciones autobiográficas orientales —persas incluidas—, pero su actitud político-religiosa es más bien de reacción al egocentrismo de estas inscripciones autobiográficas y revela una noción diferente de la vida colectiva.

3. El contacto con el imperio persa vuelve a los griegos más conscientes del mundo que les rodea y de su propia herencia cultural; éste es uno de los estímulos que crea la historiografía griega. Por otra parte es probable que los relatos biográficos orientales, como el de Zopiro, o greco-orientales, como el de Demócedes, hayan contribuido a afinar y acaso a constituir el interés de los historiadores griegos por las biografías de políticos.

4. En el uso de documentos de archivo los historiadores judíos ciertamente sufren la influencia de Persia. El origen y los límites del uso de documentos, y en particular de documentos de archivo, en los primeros historiadores griegos permanece hasta hoy inexplicado. También este aspecto, la influencia persa, al menos en Heródoto, no se puede excluir.

7. EL LUGAR DE HERÓDOTO EN LA HISTORIA DE LA HISTORIOGRAFÍA *

He pensado a menudo con una cierta tristeza en Dionisio de Halicarnaso. Para un historiador en ciernes debía ser embarazoso tener por conciudadano al padre de la historia. No sorprende que Dionisio abandonase Halicarnaso y emigrase a Roma donde el nombre de Heródoto, si se usaba con sagacidad, podía incluso llegar a ser un recurso. En Roma Diosinio fue generosamente devoto de la memoria de su formidable predecesor. En efecto, es el único escritor antiguo que no ha dicho nunca nada desagradable en relación a Heródoto. Sin embargo tampoco él osó defender a Heródoto de la más seria acusación de sus enemigos, la acusación de ser un embustero. A nosotros puede acaso parecernos extraño que los antiguos no encontrasen nada incongruente en la posición de quien era al mismo tiempo el padre de la historia y un embustero. Pero, por lo que yo sé, Francesco Petrarca fue el primero en observar la contradicción implícita entre estos dos términos y en protestar frente a ella.

Petrarca no había visto nunca un manuscrito de Heródoto y, aunque lo hubiese visto, para él no habría habido mucha diferencia, no pasó nunca más allá de un conocimiento elemental del griego. Pero leía con la máxima atención lo que sus romanos decían sobre los griegos y estaba impresionado por las afirmaciones de Cicerón sobre Heródoto. En la misma frase del *De legibus*, I, I, 5 Cicerón define a Heródoto como «el padre de la historia» y lo asocia a Teopompo como un embustero notorio: «quamquam et apud Herodotum patrem historiae et apud Theopompum sunt innumerabiles fabulae».

* *History*, 43 (1958), pp. 1-13. Lectura efectuada en la Anglo-American Conference of Historians. Julio 1957.

De hecho, como observaba Petrarca, ésta no era la única ocasión en que Cicerón trataba a Heródoto de embustero, «fabulosus». En un pasaje del *De divinatione* (II, 116) expresaba la sospecha de que el mismo Heródoto hubiese redactado y atribuido a Delfos el ambiguo oráculo sobre los resultados de la guerra entre Creso y Ciro. De la misma manera, añadía Cicerón, Ennio debe de haber redactado la historia del ambiguo oráculo de Delfos que animaba a Pirro a marchar contra los romanos. Petrarca estaba atribulado por la insinuación de que el padre de la historia pudiese ser el autor de una falsedad. No había ningún mal en atribuir un oráculo a la fantasía de Ennio. Un poeta, como sabía Petrarca, tenía el derecho de inventar, pero no el padre de la historia. «Itaque satis credi potest hoc ab Ennio suo quodam iure fictum esse. De Herodoto autem, quam Cicero ipse patrem historiae vocat, quod superioris oraculi fictor extiterit, non tam facile crediderim.»

Este pasaje de las *Rerum memorandarum* (IV, 25-26) es típico de la manera perspicaz, aunque ingenua, con la que Petrarca consideraba el mundo clásico. Si hubiese podido leer el griego habría visto que Cicerón se conformaba simplemente con una opinión tradicional sobre Heródoto. A Heródoto no se le negaba el lugar de *primus inventor* de la historia, pero al mismo tiempo no se tenía confianza en él y se le consideraba un embustero.

Se sabe que los griegos y los romanos no estaban dispuestos a inclinarse en adoración silenciosa delante de los mismos historiadores clásicos. Especialmente los historiadores estaban expuestos a las acusaciones de deshonestidad. Pero ningún otro escritor era criticado tan severamente como Heródoto. Su mala fama en el mundo antiguo es algo excepcional que requiere una explicación. Tanto más cuanto que la opinión de los antiguos ha tenido una influencia notable sobre la fama de Heródoto entre los estudiosos de historia antigua desde el siglo XV hasta hoy. La vicisitud del conflicto póstumo de Heródoto con sus detractores es un capítulo importante en la historia del pensamiento histórico, y a mi parecer es también una vía importante para entender al mismo Heródoto.

Heródoto combinó dos tipos de investigación. Indagó sobre la guerra persa —un acontecimiento de una generación anterior— y viajó por Oriente para recoger información sobre las condiciones presentes y los acontecimientos pasados en aquellas regiones. Combinar dos cometidos de este tipo sería difícil para cualquiera en cualquier

época. Particularmente difícil era para un historiador que debía trabajar en Grecia durante el siglo v. Cuando trabajaba sobre historia griega, Heródoto tenía pocos documentos escritos con los que poder contar, a lo más la historia griega era transmitida todavía por tradición oral. Cuando viajaba por Oriente, encontraba documentos escritos en cantidad, pero no estaba instruido para leerlos.

Digamos rápidamente que Heródoto tuvo éxito en su empresa. Hemos recogido ahora suficientes testimonios para poder decir que merece confianza. Curiosamente, podemos juzgar mejor en él al historiador del Oriente que al historiador de las guerras médicas. En el último siglo los orientalistas han escudriñado a Heródoto con ayuda de la arqueología y conociendo lenguas que él no comprendía. Han establecido que describía de acuerdo con la verdad lo que veía y refería honestamente lo que escuchaba. Cuando se equivocaba, o sus informadores lo habían inducido a error o había entendido de buena fe lo que le decían. Para la historia de las guerras médicas no estamos en condiciones tan favorables porque nuestra fuente principal es justamente Heródoto. En toda ocasión que se llega a poderlo controlar con ayuda de inscripciones o de la simple topografía no tenemos razón para lamentarnos de él. Sin embargo no significa esto que estemos en condiciones de decir cómo escribía Heródoto su historia. No sabemos ni siquiera cómo procedía precisamente en la investigación, cómo confrontaba versiones distintas, cómo registraba sus notas, y las ponía en la actual forma literaria. Sobre todo no podemos decir lo que debía a escritores anteriores. No sabemos lo suficiente sobre sus pretendidos predecesores —Cadmo de Mileto, Hecateo, Dionisio de Mileto, Carón de Lámpsaco, Janto de Sardes— para poder afirmar con certeza que no hicieran el trabajo para él. No hubo un Heródoto antes de Heródoto.

A causa de la pérdida casi total de la literatura geográfica y etnográfica que precedió y acompañó la obra de Heródoto nos es imposible valorar exactamente lo que pudiese deber a escritores precedentes y a contemporáneos. Sin embargo, todo lector atento de su obra convendrá en que su principal investigación debió dirigirse no hacia una tradición escrita, sino hacia una tradición oral. Por lo demás el mismo Heródoto nos dice que ha usado ὄψις, γνώμη e ἱστορία: los ojos, el juicio y su capacidad de investigación. Puede esto ser confirmado por el análisis de los episodios principales de las guerras

médicas. Es fácil ver que lo que sabe sobre las Termópilas proviene de Esparta, mientras que sus relatos sobre Maratón, Salamina y Platea están apoyados en tradiciones atenienses.

En otras palabras, Heródoto consiguió redactar una historia muy respetable valiéndose sobre todo de la observación directa y de la tradición oral. Supo colocar juntos una descripción fiable de hechos que por razones de edad no podía haber vivido y de países cuyas lenguas no conocía. Sabemos que su historia es respetable porque estamos en condiciones de controlarla mediante fuentes independientes. Pero debemos admitir que, si debiésemos valorar a priori las posibilidades de éxito de un trabajo historiográfico efectuado con el método de Heródoto, probablemente sacudiríamos la cabeza con profundo desánimo. En su recorrer el mundo y en el manejar las tradiciones orales Heródoto obtuvo un resultado que es algo excepcional respecto a cualquier criterio de valoración, algo que no estamos todavía en condiciones de explicar del todo. Los secretos de su oficio no están todavía del todo claros. Por consiguiente no podemos sorprendernos si los antiguos juzgaban difícil fiarse de un autor que había trabajado sobre una base semejante.

Es hasta demasiado obvio que Tucídides determinó en definitiva el veredicto de la antigüedad sobre su predecesor. Leyó (o escuchó) atentamente su Heródoto y decidió que la forma herodotea de afrontar la historia era peligrosa. Para escribir historia en serio era necesario ser contemporáneo de los hechos en discusión y conseguir comprender lo que decía la gente. La historia seria, según Tucídides, no se ocupaba del pasado, sino del presente; no podía ocuparse de países lejanos, sino sólo de lugares en los que vivía el historiador y de personas cuyos pensamientos podía exponer sin dificultad con palabras propias. Tucídides no creía que el intento herodoteo de describir hechos que el autor no había vivido y de narrar la historia de hombres de los que no entendía la lengua pudiese tener futuro. Ahora sabemos que Tucídides era insensible al audaz intento de Heródoto de abrir a la investigación histórica las puertas del pasado y de países extranjeros. Pero debemos reconocer que cuando criticaba a Heródoto sabía lo que hacía. Establecía criterios más estrechos de fiabilidad histórica, si bien a riesgo de reducir la historia a un estrecho lapso de acontecimientos contemporáneos. Tucídides exigía que el historiador pudiese responder en persona de lo que decía. Sólo admitía alguna inferencia de hechos presentes a los acontecimientos del pasado.

Implicaba también que comprender las acciones políticas fuese más fácil que comprender acciones de cualquier otro género. Con Tucídides la historia se convirtió principalmente en historia política y quedó limitada a acontecimientos contemporáneos.

Sin duda que Tucídides no consiguió imponer a otros historiadores su estrecho criterio sobre la fiabilidad histórica, pero llegó a minimizar la idea de que se pudiese llevar a cabo investigaciones reales sobre el pasado. De hecho, después de Heródoto, los historiadores griegos y romanos hicieron poquísimas investigaciones sobre el pasado y se dedicaron relativamente en raras ocasiones a recoger testimonios de primera mano sobre países extranjeros. Se concentraban sobre la historia contemporánea o resumían y reinterpretaban la obra de historiadores anteriores. La investigación de hechos desconocidos concernientes al pasado se dejaba a los estudiosos de la antigüedad, y la obra de éstos no tenía casi ninguna influencia sobre los historiadores. Se puede dudar de que Polibio hubiese estudiado las constituciones de Aristóteles o de que Livio hubiese leído nunca todo Varrón. En realidad la existencia misma de los estudiosos de la antigüedad estaba condicionada por el hecho de que los historiadores se interesaban sólo por un sector restringido de lo que nosotros llamaríamos hoy historia. Toda generalización de este género debe por fuerza ser incompatible con ciertos hechos. Pero en conjunto es evidente que los grandes historiadores de la antigüedad han dado su nombre o a exposiciones de primera mano de acontecimientos contemporáneos o a la reinterpretación de hechos ya recogidos por historiadores precedentes. Jenofonte, Teopompo, Jerónimo de Cardia, Polibio Salustio fueron eminentes historiadores de su tiempo. Éforo, Livio y Tácito debían ser considerados historiadores originales, a distinto nivel, sólo en cuanto reinterpretaron hechos recogidos por historiadores precedentes. Los libros que nos quedan de los *Anales* de Tácito son el ejemplo más conspicuo de una gran obra de historia escrita con el mínimo de investigación independiente. Y el mismo Tácito es un ejemplo de lo que pueda acaecer a un historiador que se entrega a la interpretación más que a la investigación; si no se equivoca en los hechos, está sujeto a caer en la arbitrariedad de las explicaciones.[1]

La historiografía antigua no superó nunca los límites impuestos

1. Para un punto de vista distinto: R. Syme, *Tacitus*, Oxford, 1958.

por la que podemos llamar la supremacía de la historia contemporánea. Cuanto más remoto era el pasado, tanto menos probable era que los historiadores contribuyesen con algo nuevo a su conocimiento. Éforo y Livio eran hombres honestos. No estaban faltos totalmente de sentido crítico. Éforo decidió que era inútil intentar exponer la historia de los griegos anterior a la invasión dórica. Livio tenía un agudo conocimiento de carácter legendario de las tradiciones que estaba obligado a seguir para la historia primitiva de Roma. Pero ninguno de los dos dio con el modo de ir más allá de las fuentes literarias para efectuar una investigación independiente sobre el pasado.

De esta forma impuso Tucídides la idea de que la única historia seria era la historia contemporánea; y Heródoto fue amputado fuera de la corriente de la historiografía antigua. Su historia no era ni contemporánea, ni política. Sus relatos, aunque llenos de gracia, tenían un carácter extrañamente poco profesional. Incluso los que apreciaban en él al escritor patriótico y agradable difícilmente podían defenderlo como historiador fiable. Heródoto levantaba cuestiones embarazosas; ¿cómo podía decir tantas cosas sobre hechos en los que nunca había participado y sobre gentes de las que no conocía su lengua, y cuyos países había visitado sólo durante breve tiempo, o nunca los había visitado? O había escondido sus fuentes de información, y era un plagiario, *o bien* había inventado los hechos y era un embustero. El dilema dominó la antigua crítica herodotea. Como sabemos, no existía una gran selección de predecesores a los que pudiese haber arrebatado los hechos, pero se podían encontrar. Algunos eran bastante auténticos: el geógrafo Hecateo, el mitógrafo Acusilao, el genealogista Ferecides de Atenas, acaso Janto, el historiador de Lidia, y Dionisio de Mileto, el historiador de Persia. Otros eran falsificadores tardíos, que, sin embargo, eran aceptados como escritores arcaicos auténticos por la mayoría de los críticos antiguos, como por ejemplo el presunto primer historiador, Cadmo de Mileto. Además existían historiadores genuinos que los estudiosos helenísticos colocaban antes que Heródoto, en tanto que al menos algunos de los estudiosos modernos más autorizados son propensos a considerarlos como sus contemporáneos más jóvenes. Para citar sólo el mejor ejemplo, F. Jacoby ha proporcionado razones muy convincentes para datar a Caron de Lámpsaco en la mitad, si no a finales del siglo v.[2] A los

2. *Abhandlungen zur Griechischen Geschichtschreibung*, 1956, p. 178.

ojos de los estudiosos antiguos todos estos historiadores aparecían como fuentes potenciales de Heródoto y servían para sostener la tesis del plagio. Pero, aunque con el apoyo de escritores que fueron posteriores a Heródoto, y por consiguiente pueden haber bebido en él más bien que haber sido usados por él; la tesis del plagio no puede nunca impresionar fuertemente. Parece que muchos de los enemigos de Heródoto prefirieron la otra línea de ataque, presentándolo como un embustero. Obviamente era más fácil refutar sus testimonios que reconstruir sus fuentes. Después de todo no podría ser considerado Heródoto el padre de la historia si hubiese sido tan evidente que había copiado a sus predecesores. Aun cuando, como veremos, existían libros sobre Heródoto como plagiario, la impresión final dejada por la crítica antigua sobre Heródoto es que fue un narrador con gracia: un embustero. Podemos medir en ello de nuevo el influjo del veredicto de Tucídides sobre su predecesor.

Apenas había acabado Heródoto de escribir su historia cuando Tucídides comenzó a reflexionar sobre los errores y los defectos de su predecesor. Algunos decenios después de Tucídides, Ctesias lanzó otro ataque contra Heródoto poniendo en duda su competencia tanto de estudioso de historia antigua como de historiador de Oriente. Ctesias tenía todos los requisitos externos para controlar los resultados de Heródoto. Había vivido varios años en la corte persa y debía saber persa. Tenía posibilidad de acceder a los documentos persas, que ciertamente le había sido negada a Heródoto. El ataque de Ctesias tuvo una eficacia limitada de alguna manera justamente a causa de su violencia y extravagancia. Un historiador que pone la batalla de Platea antes que la de Salamina para hacer ostentación ante sus lectores de su independencia respecto al despreciado predecesor no puede sino encontrarse implicado hasta el fondo. No se tardó en comprender que Ctesias era un testigo no menos sospechoso que Heródoto. Pero, como sabemos, los sospechosos opuestos no se anulan mutuamente. La reputación de Heródoto quedó oscurecida. Paradójicamente, fue asociado a Ctesias a menudo como historiador no fiable. Hasta incluso Aristóteles, contra sus costumbres, denunció los errores de Heródoto sobre pequeños detalles de la historia natural y formuló su crítica en términos tales que implicó la fiabilidad de toda la obra. Él define a Heródoto como «narrador de fábulas».

La expedición de Alejandro Magno, que permitió conocer el

Oriente, reveló sin duda lagunas en la información de Heródoto. Estrabón, en la *Geografía*, se hace eco varias veces y se apropia las críticas de la época de Alejandro. Entre tanto los mismos orientales se iban helenizando. Aprendían a leer lo que habían escrito sobre ellos los griegos en los siglos precedentes y no sorprende que lo encontrasen insuficiente. Manetón, el sacerdote egipcio que intentó exponer a los griegos la historia de su pueblo, escribió también un panfleto contra Heródoto. Los propios griegos estaban siempre más insatisfechos de Heródoto por razones patrióticas. La maravillosa serenidad y el sentido del humorismo que nosotros podemos discernir en el juicio de Heródoto sobre los contrastes entre griegos y bárbaros, por sí mismos demostraban que el historiador había sido un «amigo de los bárbaros». Hasta el patriotismo local de los griegos helenísticos obraba en contra de su reputación. Historiadores y estudiosos de la antigüedad se sentían felices de desenmascararlo: no había hablado bastante de las glorias de sus ciudades. Desgraciadamente, la literatura antiherodotea de la época helenística se ha perdido toda, pero el *De Herodoti malignitate* de Plutarco nos puede dar alguna idea de las acusaciones que se dirigían contra el padre de la historia. Plutarco recoge una serie de críticas contra Heródoto: excesiva simpatía hacia los bárbaros, parcialidad para con Atenas, grosera deslealtad hacia las demás ciudades griegas, falta de veracidad en los hechos y falta de equilibrio en los juicios. Para Plutarco la historia era una forma de encomio y evidentemente Heródoto no entra en la regla. Es un pecado que nadie haya hecho todavía un comentario adecuado al panfleto de Plutarco contra Heródoto, sea porque es un ejemplo típico del modo como los griegos miraban su pasado, o sea porque ha influenciado el juicio sobre Heródoto de muchos estudiosos de la antigüedad de los siglos XV al XIX. No parece que Plutarco sea el más severo con Heródoto. A juzgar por el título de las obras perdidas, para el padre de la historia se reserva todavía algo peor. Títulos como *Sobre los robos de Heródoto* de Valerio Polión o *Sobre las mentiras de Heródoto* de Elio Arpocracio —para no hablar del libro de Libanio *Contra Heródoto*— parecen implicar que no había deshonestidad de la que no fuese capaz.[3]

A pesar de todo ello, Heródoto permaneció como un clásico. La

3. Detalles en W. Schmid, *Geschichte der griech. Literatur*, II, 1934, pp. 665-670.

gracia inmaculada de su estilo desafiaba las críticas. Era más fácil criticar que sustituir sus informaciones sobre países orientales. No obstante Manetón y Beroso, quedó como la fuente decisiva para Egipto y Babilonia. Su relato épico de las guerras médicas era un documento único del pasado griego. Era difícil que se aceptase sin discusión la acusación de falta de patriotismo. Podemos trazar fácilmente un elenco de admiradores de Heródoto. Teopompo lo resume en dos libros. Un crítico de la estatura de Aristarco escribe un comentario sobre él. El descubrimiento de un fragmento de este comentario ha sido suficiente para destruir la leyenda de que Heródoto fuese casi olvidado en la época helenística. Desde el siglo I a.C. hasta fines del siglo II d.C. Heródoto gozó de un favor especial como modelo de estilo. El arcaísmo actuaba a su favor. Dionisio de Halicarnaso, Arriano y Luciano fueron sus paladines. Dice Dionisio: «Si tomamos su libro, quedamos llenos de admiración hasta la útima sílaba y quisiéramos cada vez más»; ¿qué elogio más espléndido podía desear Heródoto? No menos entusiasta es Luciano: «Poder imitar a Heródoto: no todas sus gracias, cosa que es imposible esperar, pero al menos una sola».[4]

Sin embargo, estas apologías de Heródoto contienen fuertes elementos de perturbación. Dionisio no mantiene que Heródoto sea un historiador fiable, lo compara con Tucídides y afirma su superioridad con argumentos que sólo pueden convencer a quien no presta atención a la fiabilidad de una obra historiográfica. Según Dionisio, Heródoto eligió un mejor argumento que Tucídides porque narró las glorias y no las desgracias de los griegos. Dio a su historia un mejor inicio y un mejor final. Desarrolló su tema de modo más interesante y ordenó mejor el material. Por el estilo al menos puede competir con Tucídides. Si Tucídides es más conciso, Heródoto es más vivaz; si Tucídides es más robusto, Heródoto está más lleno de gracia. La belleza de Heródoto es «radiante», mientras que la de Tucídides infunde temor. Todo está a favor de Heródoto: excepto la verdad.

Asimismo, Luciano lo admira sin que ello implique en ningún caso que Heródoto sea un historiador fiable. Por el contrario, niega explícitamente que Heródoto merezca confianza. Por lo menos en dos ocasiones lo asocia a Ctesias incluyéndole entre los historiadores que

4. Dionysius, *Carta a Pompeyo*, 3 (ed. W. Thys Roberts); Luciano, *Herodotus*, 21, 1.

son notorios embusteros. En el panfleto sobre *Cómo escribir la historia* (*Quomodo sit historia conscribenda*) Luciano presenta declaradamente a Tucídides como el modelo del historiador esforzado, incorruptible, libre, sincero y verdadero. Insiste en el hecho de que Tucídides elaboró sus normas historiográficas después de haber observado lo que había hecho Heródoto (41-42). Los que señalan en Dionisio y Luciano a los grandes paladines de Heródoto en la antigüedad olvidan demasiado a menudo añadir que Dionisio niega implícitamente su veracidad, y Luciano explícitamente.

Todo ello derivó, a mi parecer, del hecho que Heródoto se había atrevido a escribir un género de historia que Tucídides desaprobaba y que los historiadores posteriores consideraban remoto y no adaptado a su genio. La leyenda de Heródoto embustero deriva de los resultados auténticos conseguidos por Heródoto como historiador. Pero se debe indicar que Tucídides, si desaprobaba la idea de escribir sobre el pasado, no discutía la convicción herodotea de que se pudiese escribir la historia con el apoyo de las tradiciones locales. En las circunstancias del siglo V no se podía pensar de otra forma. Al menos en Grecia no existían todavía suficientes documentos escritos como para dar a la historiografía una base suficientemente amplia. Tucídides no ignoraba en efecto las posibilidades que se ofrecían en la utilización de documentos escritos, sino que, por el contrario, fue uno de los poquísimos historiadores antiguos que usaron material diplomático. Pero no le podía venir al pensamiento que los documentos escritos fuesen la fuente primaria para el historiador; si lo hubiese pensado así no habría escrito nunca la historia de la guerra del Peloponeso. Más notable es el hecho de que historiadores posteriores no intentaran nunca modificar un método que en su origen había sido impuesto por las condiciones de Grecia en el siglo V. En el Egipto helenístico los documentos que se hubieran podido utilizar constituían una masa embarazosa; y los documentos ciertamente no escaseaban en Roma durante la época tardía de la república y el imperio. Pues hasta el fin los historiadores griegos y romanos sólo excepcionalmente se ocuparon de estudiar documentos escritos. Si Tucídides impuso la preeminencia de la historia contemporánea, Heródoto determinó la preeminencia de las fuentes orales. Ello explica cómo, aunque desacreditado, permaneció como el padre de la historia.

La preeminencia de la observación personal y de las fuentes orales duró hasta que los historiadores decidieron dirigirse a los archivos.

La familiaridad con los archivos, como todos sabemos, es un hábito adquirido recientemente por los historiadores, arraigado apenas de un siglo a esta parte. Es verdad que los estudiosos de las antigüedades griegos y romanos sabían algo sobre el uso de los documentos y que los estudiosos de la antigüedad en el Renacimiento perfeccionaron este método de investigación del pasado. Pero llegó a ser verdaderamente efectivo y fue universalmente aceptado hace sólo un centenar de años. Los estudiosos de la antigüedad comenzaron en el siglo XV a estudiar sistemáticamente los documentos del pasado, pero sólo en el siglo XVIII cayeron las barreras entre estudiosos de la antigüedad e historiografía, y sólo en el siglo XIX adoptaron los historiadores la praxis normal de buscar nuevos testimonios antes de escribir un nuevo libro de historia. Los historiadores continuaron recopilando fuentes literarias antiguas y crónicas medievales mucho tiempo después de que Spanheim, Maffei y Mabillon habían elaborado el método justo para estudiar las monedas, las inscripciones y los mapas medievales. Entre los historiadores del mundo clásico Gibbon fue quizás el primero que prestó atención a los resultados de los estudios sobre la antigüedad y se sirvió de ellos. Pero también él llevó a cabo pocas investigaciones independientes en los campos de la numismática, de la epigrafía y de la arqueología. Hoy en día el uso material de documentación o de otros aspectos de la antigüedad es una parte integrante de los estudios históricos, que en alguna ocasión olvidamos que entre los historiadores de Roma fue Mommsen el primero en usar sistemáticamente inscripciones y monedas. Para la historia del Imperio romano la arqueología no ocupó hasta Rostovtzeff el lugar que le esperaba. Yo soy lo suficientemente viejo como para poder recordar la sorpresa suscitada por la maestría con la que Rostovtzeff usaba los datos arqueológicos para fines historiográficos.

El método *antiquario* o «documental» en el estudio de la historia ha constituido el modo más eficaz de pasar cuentas a la objeción que Tucídides ponía a la historiografía sobre el pasado. Podemos excusar la ilusión de que, si Tucídides volviese al mundo, no rehusaría nuestros métodos con el desprecio con que rehusaba el método de Heródoto. Los trabajos de los estudios de la antigüedad entre los siglos XV y XIX prepararon el camino a un tipo de estudio sobre el pasado que derrumbó eficazmente la supremacía de la historia contemporánea. Realizando excavaciones arqueológicas, rebuscando en los legajos de los archivos, confrontando monedas, leyendo inscripciones y

papiros, hemos entrado en el pasado con la misma confianza con que Tucídides y sus informadoores observaban las asambleas contemporáneas de Esparta y de Atenas. Podemos recoger hechos fiables sin ser testigos oculares en el sentido tucidídeo. En algún momento de orgullo incontrolado podemos hasta estar tentados de decir a Tucídides que sabemos más de lo que él haya sabido nunca sobre las listas de los tributos atenienses.

Sería, sin embargo, un grave error de perspectiva histórica creer que sólo a través del método documental la historia moderna haya superado los límites impuestos por Tucídides a la historiografía antigua. Antes de que el estudio de las fuentes documentales y arqueológicas llegase a ser una práctica general había existido ya un renacimiento del método herodoteo de adentrarse en el pasado mediante investigaciones apoyadas en viajes y en el estudio de la tradición oral. Atacado en la antigüedad, Heródoto triunfó en el siglo XVI. Con aquel renacimiento del método de Heródoto, la historiografía moderna ofreció la primera contribución a la formación de un estudio independiente del pasado.[5]

En el siglo XVI los historiadores volvieron a viajar por países extranjeros, preguntaron a poblaciones locales, remontaron desde el presente hasta el pasado recogiendo tradiciones orales. En ciertos casos actuaban como embajadores, en otros eran misioneros y exploradores, raramente eran escritores de profesión. Pero escribían historia, una historia que recordaba extraordinariamente a Heródoto sea en el estilo o en el método. La nueva diplomacia requería un examen cuidadoso de las tradiciones de países extranjeros, la propaganda religiosa exigía relatos objetivos sobre los pueblos a convertir. Antes de todo, se produjo el descubrimiento de América con todo lo que ello implicaba. No es necesario suponer que los diplomáticos italianos y los misioneros españoles, que extendían sus *relazioni* o «relaciones», estuviesen influenciados por Heródoto. Algunos de estos escritores —como Pietro Martire y Francisco López de Gómara— habían recibido una buena educación clásica; otros, como Gonzalo Fernández de Oviedo, se decía que apenas sabían qué era el latín. Dado que todos éstos afrontaban la historia poco más o menos de la misma forma, es evidente que los modelos clásicos contaban mu-

5. Para otros detalles, cf. mi ensayo «Erodoto e la storiografia moderna», en *Aevum*, 31 (1957), pp. 74-84.

cho menos que la experiencia directa y las necesidades del momento. La influencia de Heródoto y de otros autores clásicos puede dar color a algunos detalles, pero en su conjunto las *relazioni* son sin duda independientes de los modelos clásicos. Lo que nos interesa es que reivindicaron el valor de la obra herodotea, mostrando que se puede viajar al extranjero, relatar cuentos extraños, investigar sobre acontecimientos pasados, sin ser necesariamente embusteros. Una de las objeciones típicas contra Heródoto era que sus relatos eran increíbles. Pero entonces el estudio de países extranjeros y el descubrimiento de América revelaron costumbres todavía más extraordinarias que las descritas por Heródoto.

Estudiosos clásicos se apercibieron rápidamente de las implicaciones de estos descubrimientos. En el Nuevo Mundo encontraron con complacencia un testigo a favor de los autores clásicos. Como he escrito recientemente en otro contexto, una de las consecuencias del descubrimiento de América fue que los estudiosos clásicos encontraron confirmación para sus convicciones de que el perfecto mundo clásico había sido descrito perfectamente por perfectos autores antiguos. Si Heródoto no inspiró a los estudiosos de América, los estudiosos de América y de otros países extranjeros inspiraron a los defensores de Heródoto. En el siglo XVI éste reconquistó su reputación.

Mi teoría de que Heródoto se recobró del ataque de Tucídides sólo después de dos mil años, en el siglo XVI, puede ser probada tanto positivamente como negativamente. Mostraré que en el siglo XV las viejas sospechas en contra suya se renovaron y que en el siglo XVI su fama consiguió ventaja notable a consecuencia de los nuevos intereses etnográficos.

Debo admitir que hasta aquí, para poner de relieve la función de América, he dejado en la sombra la parte desempeñada por Turquía en este desarrollo. La ascensión de los turcos es otro factor que se debe tener en cuenta en la historia de la fortuna o desgracia de Heródoto. Lo que sucede a Heródoto en la civilización bizantina queda fuera de mi ámbito de competencia. Pero en el último siglo del Imperio bizantino la historia de la antigua lucha entre los griegos y los persas tomó una nueva amplitud. Los turcos habían sustituido a los persas. Heródoto contenía un relato glorioso que podía ser de consuelo en los mortales arrecifes del presente; pero parece que se le apreciase especialmente porque a su manera sosegada había comprendido a los persas, y a través suyo los turcos podían ser observados

con más objetividad. En aquella situación era acaso más necesario comprender a los dominadores que avanzaban que celebrar victorias pasadas. El último gran historiador de Bizancio, Laónico Calcondila, era un estudioso e imitador de Heródoto. Es impresionante ver cómo describía en términos herodoteos el mundo contemporáneo de Londres a Bagdad. Era hermano o primo de uno de los maestros bizantinos de los humanistas italianos, Demetrio Calcondila, y, sin duda, estuvo entre los que directa o indirectamente transmitieron interés y admiración por Heródoto a los estudiosos italianos de la primera mitad del siglo XV.

La primera reacción de Occidente al redescubrimiento de Heródoto estuvo marcada por la impronta de la pura alegría, como era bien natural. Guerino, que hacia 1416 tradujo los 71 primeros capítulos de Heródoto, expresó muchas veces el gozo que experimentaba al leerlo. Hacia 1452 Lorenzo Valla lo tradujo completo, si bien no fue publicado hasta 1714; su traducción produjo impresión cuando estaba todavía manuscrita. No mucho después, hacia 1460, Mattia Palmieri Pisano hizo otra traducción completa en latín que no fue publicada nunca. Podemos leerla en un elegante manuscrito de la biblioteca universitaria de Turín. Contiene un elogio muy significativo de Heródoto: el padre de la historia es apreciado no sólo por su estilo, sino también por el método de trabajo, por sus viajes, por su espíritu libre e independiente.

Pero los humanistas italianos, mientras aprendían a leer a Heródoto entraban en conocimiento también de sus críticos antiguos. Vieron que Tucídides lo había atacado, obviamente sabían de memoria los dudosos cumplidos de Cicerón, aprendieron lo que habían dicho Aristóteles, Estrabón y Diodoro, y sobre todo quedaron impresionados por el ataque sistemático y despiadado de Plutarco. Además de todo esto, controversias religiosas y eruditas turbaron las relaciones entre los humanistas italianos y sus desafortunados colegas bizantinos. Ante muchos espíritus humanistas el nombre de los griegos quedó nuevamente desacreditado; y de forma paralela se atenuaba la resistencia psicológica a la convicción de que Heródoto hubiese sido un embustero. El cambio de la situación es ya claro hacia 1460. Giovanni Pontano recibió la petición de escribir un prólogo para una edición, no llevada a cabo después, al Heródoto traducido por Valla. Tenemos este prólogo. Podemos ver cómo Pontano se ha vuelto prudente y reservado. Defiende a Heródoto, pero sabe muy bien que es objeto

de antiguas y serias acusaciones. En sustancia admite que al juzgar a Heródoto se debe tener presente que cuando él escribía los criterios de verdad no eran rigurosos como en los tiempos más modernos. Una generación después, Luis Vives no tuvo dificultad en afirmar abiertamente que Heródoto merecía el título de padre de la mentira más que el de padre de la historia. «Herodotus quem verius mendaciorum patrem dixeris quan quomodo illum vocant nonnulli, parentem historiae».[6] El solo hecho de que todo traductor o editor de Heródoto considerase necesario defenderlo contra Tucídides y Plutarco, indica que al principio del siglo XVI su reputación era generalmente mala.

Podemos comenzar a observar una actitud diferente en el prólogo de I. Camerarius en su edición de Heródoto de 1541. El cambio se hace completo, la defensa de Heródoto contra las acusaciones tradicionales se convierte en confiada y agresiva en la *Apologia pro Herodoto* de Henricus Stephanus, publicada por primera vez en 1566. Por una coincidencia interesante la *Apologia* de Stephanus apareció el año en que Bodin publicó su *Methodus ad facilem historianum cognitionem.* Tanto Stephanus como Bodin luchaban por una visión histórica más amplia y acaso tenían más puntos en común de cuanto hubieran estado dispuestos a admitir. Pero Bodin no podía todavía olvidar el hecho de que Tucídides, Diodoro y Plutarco habían criticado a Heródoto tan severamente. Stephanus, en esta ocasión el más independiente de los dos, recusó sucesivamente el juicio de los antiguos. Su principal argumento es que el estudio comparado de las costumbres nacionales demuestra la credibilidad de Heródoto. En este punto es clara la influencia de las modernas *relazioni* de países lejanos. Heródoto es reivindicado por lo que nosotros podríamos llamar el método comparativo en etnografía. Éste no es el único argumento aducido por Stephanus. Observaba, por ejemplo, que Heródoto no podía ser un embustero porque tenía un alma religiosa. Pero la fuerza de la *Apologia pro Herodoto* —una obra de importancia decisiva en la historia de la historiografía europea— está en la comparación entre la descripción de Heródoto y las costumbres modernas. Como es bien conocido, algunos años más tarde Henricus Stephanus se sirvió de esta comparación con fines satíricos en la *Apologie pour Hérodote*, que no es un estudio sobre Heródoto, sino una sátira de la vida moderna. Los efectos inmediatos de la *Apologia pro*

6. *Libri XII De Disciplinis*, ed. 1612, p. 87.

Herodoto de Stephanus se pueden observar en un libro de Loys Le Roy, *De la vicissitude ou variété des choses en l'Univers*, aparecido en 1576. Cuando publicó su meditación sobre la historia universal, Loys Le Roy, conocido también como Ludovicus Regius, había conquistado hacía tiempo su reputación como discípulo y biógrafo de Budé y como traductor de Aristóteles. Trata ampliamente de Mesopotamia, de Egipto, de Persia y de Grecia, y tiene una confianza casi ilimitada en Heródoto. De hecho pone juntos a Heródoto y Tucídides considerándolos los dos mejores historiadores.

Si la nueva investigación etnográfica fue el factor principal en la revaloración de Heródoto, la Reforma añadió un segundo motivo. Se reavivó el interés por la historia bíblica, dentro de ciertos límites se vieron impulsadas las investigaciones independientes. Se vio que Heródoto completaba útilmente la Biblia. Como observaba David Chitreo en 1564 era providencial que Heródoto comenzase «ubi prophetica historia desinit». En la segunda mitad del siglo XVI surgió un nuevo interés por la historia griega y oriental; esto impulsó el estudio de Heródoto y a su vez fue impulsado por una mayor confianza en su honestidad. A finales de siglo se había reconocido en él el complemento indispensable para la Biblia en el estudio de la historia oriental. Ello no significa que la discusión sobre la credibilidad de Heródoto no continuase en el siglo XVII y más allá. En el XVIII existieron todavía fieras controversias sobre el tema. De hecho la discusión continúa todavía en partes concretas de su obra. Pero después de Henricus Stephanus no se pensaba más en relegar a Heródoto entre los narradores de fábulas. Era él el maestro y el guía para la historia griega arcaica y oriental. Como dice J. Scaligero, el más grande de los estudiosos del siglo XVI, Heródoto es «Scrinium originum Graecarum et barbararum, auctor a doctis numquam deponendus, a semidoctis et paedogogis et similis numquam tractandus».[7] El mismo Scaligero hizo de Heródoto una columna de la cronología antigua; un siglo más tarde sir Isaac Newton compilaba tablas cronológicas para «make chronology suit with the course of nature, with astronomy, with sacred history and with Herodotus the father of History». El curso de la naturaleza, la astronomía, la historia sagrada: ahora Heródoto se movía en un ambiente muy respetable. Hacia la misma fecha, en 1724, con la ayuda de Heródoto, el jesuita francés

7. *Thesaurus temporum Eusebii Pamphili* (1606), *Animadversiones*, p. 97 (*año 1572*).

Lafitau descubría una sociedad matriarcal en América. Su obra *Moeurs des Sauvages Ameriquains* reveló al mundo la sencilla verdad de que también en un tiempo los griegos habían sido salvajes.

El maravilloso desarrollo de los estudios de la historia griega y oriental de los últimos tres siglos no habría existido nunca sin Heródoto. La confianza en Heródoto ha sido la primera condición para explorar con provecho nuestro pasado remoto. Aquellos que han ido a excavar a Egipto y a Mesopotamia, tenían por guía principal a Heródoto. Pero no con eso está todo dicho. Es verdad que ahora los historiadores de profesión trabajan sobre fuentes escritas. Pero los antropólogos, los sociólogos y los estudiosos de folklores llevan investigaciones sobre fuentes orales que constituyen sin más obra historiográfica. Los modernos relatos de exploradores, antropólogos y sociólogos sobre poblaciones primitivas son en definitiva un desarrollo independiente de la *historia* de Heródoto. De esta forma Heródoto está todavía con nosotros con toda la fuerza de su método de estudiar sobre fuentes orales no sólo el presente, sino también el pasado. Es una verdad extraña: Heródoto ha llegado a ser verdaderamente el padre de la historia sólo en los tiempos modernos.[8]

8. Cf. el excelente ensayo de H. Strasburger, «Herodots Zeitrechnung», en *Historia*, 5 (1956), pp. 129-161 [W. Von Leyden, «Spatium historicum», en *Durham University Journal*, n. s., II (1950), pp. 89-104; T. S. Brown, «Herodotus and his Profession», en *Amer. Hist. Rev.*, 69 (1954), pp. 829-843; H. R. Immerwarh, «Aspects of Historical Causation in Herodotus», en *Trans. Am. Phil. Ass.*, 87 (1956), pp. 241-280; F. Mitchel, «Herodotus Use of Genealogical Chronology», en *The Phoenix*, 10 (1956), pp. 48-49; R. Lattimore, «The Composition of the History of Herodotus», en *Classical Philology*, 53 (1958), pp. 9-21; K. Latte, *Histoire et historiens dans l'antiquité*, 1958, pp. 3-37.]

8. ALGUNAS OBSERVACIONES SOBRE LAS CAUSAS DE GUERRA EN LA HISTORIOGRAFÍA ANTIGUA *

I

Ricardo de Bury, obispo de Durham en el siglo XIV, en su *Philobiblon* lamentaba la pérdida de los libros antiguos que no se nos han transmitido a causa de las guerras. Observaba que habríamos podido leer muchos más libros interesantes de Aristóteles y Séneca si no hubiesen sido destruidos por la guerra. Aristóteles nos habría transmitido la cuadratura del círculo y no habría dejado abierto el problema de la eternidad del mundo. Además consideraba que la gramática de Cadmo, la geometría de Josué, los enigmas de Sansón, los antídotos de Esculapio, las estratagemas de Palamedes y otros innumerables secretos de la ciencia desaparecieron cuando fue incendiada la biblioteca de los Ptolomeos en la guerra alejandrina, como sabemos por Aulo Gelio. «Quis tam infaustum holocaustum, ubi loco cruoris incaustum offertum, non exhorreat?» «Un delito menor que éste es el sacrificio de Agamenón, en el que una hija piadosa es sacrificada por la espada del padre.»

Si Ricardo de Bury viviese hoy tendría todavía mejores razones ciertamente para deplorar los libros destruidos por la guerra. Pero acaso habría aprendido que hay una calamidad todavía más grave que la destrucción de los libros en la guerra: es la calamidad constituida por los libros y por las relaciones inspiradas por la guerra, por los

* *Acta Congressus Madvigiani*. Atti del Secondo Congresso internazionale di studi classici (1954), vol. I, pp. 199-211: Conferencia pronunciada en el Aula Magna de la Universidad de Copenhague.

libros y por los informes sobre las causas de la guerra, sobre la psicología de la guerra, sobre las culpas de la guerra, sobre las guerras futuras. A toda esta triste categoría de informes inspirados por la guerra pertenece, me temo, éste con el que estoy a punto de agobiarles. Mi único consuelo, si es que es un consuelo, es que existe una tercera categoría de libros y de informes todavía peor: la categoría de los libros que han inspirado guerras y que ellos mismos fueron causa de guerras. Hasta ahora ninguna entidad internacional ha tomado la iniciativa de recoger los cien libros más peligrosos que hayan existido jamás. Antes o después se hará esta recogida, sin duda. Cuando se haga, considero que entre estos cien libros peligrosos se deberá asignar una neta prioridad a la *Iliada* de Homero y a la *Germania* de Tácito. No es ésta una consideración sobre Homero y Tácito. Tácito era un *gentleman* y, por lo que sé, también Homero era *gentleman*. ¿Pero quién negará que la *Iliada* y la *Germania* suscitan en el espíritu humano las pasiones más terribles? Por fortuna aquí no tengo el deber de hablar de la influencia de la *Germania* de Tácito. Un horror al día es suficiente. Pero si debo hablar de las causas de la guerra en la historiografía antigua no puedo olvidar las consecuencias nefastas que tuvo aquel gran modelo épico, la *Iliada*. No sólo creó la *Iliada* el modelo de todos los Aquiles y Agamenones que desde entonces han turbado al mundo, sino también todos los malos historiadores han aprendido de Homero a atribuir causas necias a guerras serias.

Sin embargo, Homero era tan *nice* —si puedo aplicarle este adjetivo familiar inglés—, Homero era tan *nice* respecto a la guerra ... Sabía por qué van los hombres a la guerra y lo declaraba en términos sencillos: pueden ir a la guerra impulsados por necesidad absoluta; para proveer para sus hijos y su mujer; o pueden ir a la guerra para reivindicar una ofensa, después que el enemigo se ha llevado sus bueyes, o sus caballos, o ha devastado sus cosechas. O bien pueden combatir en busca de gloria para sí mismos y para sus jefes. O pueden justamente tener necesidad de botín o de riquezas para sí mismos, aun cuando es característico de Homero que esto se presuponga más que explicarlo por sí mismo. Pero la guerra permanece como una triste necesidad, la suerte que los dioses han hilado para los hombres desgraciados, destinados a vivir en el dolor. Por consiguiente, *ab Homero principium*. En la primera parte de mi informe resumiré lo más brevemente posible lo que los historiadores griegos y romanos

descubrieron sobre las causas de la guerra. En la segunda parte, en la que intento creer aportar alguna contribución original, discutiré la posición ocupada por la historiografía antigua sobre la guerra en la historia del pensamiento político y también su influencia sobre la historiografía moderna.

No será necesario decir que en Homero no hay ninguna de las muchas cosas que generaciones posteriores encontraban en él: el conflicto entre griegos y bárbaros, la hostilidad permanente entre Europa y Asia. La *Iliada* no creía ser un capítulo de la historia de las guerras entre Oriente y Occidente. Sin embargo, como todos sabemos, la *Iliada* era considerada así y Heródoto era ya consciente de ello. No estoy seguro de comprender del todo lo que Heródoto implicaba en los capítulos introductorios del libro I. No obstante las ingeniosas observaciones del profesor K. Reinhardt, no consigo todavía comprender por qué Heródoto atribuía a fenicios y persas relatos que aparecían tan obviamente como griegos. Pero sobre un punto no pueden existir dudas: Heródoto rechazaba una interpretación corriente, en términos mitológicos, de las guerras médicas. Estableció decisivamente que si se quiere saber algo sobre las causas de las guerras médicas no se debe mirar a los mitos griegos, no se debe mirar a Homero. La historia de Jo, Medea y Helena no son episodios de las guerras médicas. Ésta es una parte del proceso en el que Heródoto se rebeló silenciosamente contra Homero; una rebelión, entre otras cosas, que hizo posible la historia como la entendemos nosotros. Se liberó de la fascinación del pasado mítico y observó hechos del pasado reciente. Se preguntaba cuál podía ser el valor de las fuentes. En igual tiempo era suficientemente sensible para transferir a los hechos del pasado reciente aquella especie de comprensión afectiva hacia las complicaciones de la vida humana que Homero había manifestado tratando hechos míticos. Heródoto aprendió sin duda una cosa de Homero: a hacer justicia a los acontecimientos intrincados. Promete explicar «δι' ἣν αἰτίαν ἐπολέμησαν ἀλλήλοισι» y se puso a mantener la promesa con la mente abierta y el desahogo de un historiador que no ha leído nunca un libro sobre el método histórico.

Es irrelevante obviamente indagar si para Heródoto αἰτία significaba causa o motivo de resentimiento. Heródoto no tenía razón para distinguir entre causas de guerra subjetivas y objetivas. Todo lo que sabía es que los hombres no se volvían enemigos sin ser inducidos de alguna manera. Quería saber qué es lo que hace combatir

entre sí a griegos y persas y registró con diligencia todo lo que a su juicio se refería al conflicto. La búsqueda se alargó hasta comprender todo el mundo de su tiempo, pero Heródoto no pretendió nunca haber agotado el tema o referir un hecho sólo si estaba conectado con su tema. El ingreso de Creso en Jonia, el consejo de Demócedes a Atosa de convencer a Darío, su marido, de conquistar Grecia, la rebelión de Jonia con todas sus complicaciones, la parte tenida por la asamblea democrática de Atenas en provocar a Darío, y finalmente las aspiraciones de Jerjes a conseguir gloria y dominar, todas estas causas, si preferimos llamarlas así, son recordadas sin orden por Heródoto. Él es enteramente asistemático. Podemos decir que el consejo de Demócedes no llevó a nada; sin embargo, consideramos que Heródoto hubiera hecho mal no mencionándolo, eso queda como uno de los factores imponderables del futuro. Podemos también observar que la cólera de Darío contra Atenas es desproporcionada; que la decisión de Jerjes de extender la guerra a toda Grecia no queda implicada del todo; sin embargo, también aquí, consideramos que Heródoto no está lejos de la verdad. Ni busca llegar a que concuerden sus opiniones sobre los orígenes de la guerra con sus opiniones políticas. Admira la democracia ateniense y sabe que la democracia ha vuelto a Atenas más eficiente en la guerra que cualquier otro Estado griego; en efecto elogia a los atenienses como salvadores de Grecia. Pero cuando los atenienses, a diferencia de Cleómenes de Esparta, quedan convencidos por Aristágoras de ayudar a los jonios, observa blandamente que es más fácil ganar a treinta mil hombres que a uno solo. No tenía duda de que ayudar a los jonios era lo peor que los atenienses pudieran hacer.

Su modo de valorar las causas de la guerra es a la vez concreto y sutil. Se da cuenta de que todo comenzó con Creso y con la expansión del Estado lidio, pero también está convencido de que la guerra verdadera y propia fue originada por la alteración de diversos factores. El horizonte mental de Heródoto es muy amplio, tanto en el plano geográfico como en el cronológico, pero más admirable también es la habilidad con la que evita quedar implicado en su misma red, amplia como es.

Se está tentado de comparar a Heródoto con textos históricos orientales. Yo no estoy seguro de que la comparación sea de verdad iluminadora, justamente porque la diferencia es demasiado grande. Los relatos de las guerras egipcias y asirias son crónicas oficiales,

mientras que Heródoto es la negación de la historiografía oficial.[1] El bíblico *Libro de los Reyes* puede narrar hechos históricos al igual que Heródoto. La rebelión de Absalón o la llegada de la Reina de Saba tienen valor como cualquier otro acontecimiento narrado por Heródoto. Pero el *Libro de los Reyes* demuestra poco interés por las guerras. Si prolongamos la búsqueda a los libros de *Los Jueces* y de *Samuel* encontramos rápidamente aquellos constantes factores judíos, obediencia o desobediencia al orden de Dios, que son imposibles de medir con la historiografía griega. En Heródoto hay naturalmente una referencia a la intervención de los dioses en la guerra, pero las pasiones que resplandecen en la guerra y los resultados de las guerras mismas pueden ser descritos siempre, y casi explicados, independientemente de las reacciones de los dioses. Si un día descubriésemos más testimonios de los escritos privados de los egipcios, de los asirios, o de los judíos, bien podríamos encontrar que conseguían considerar la guerra con una actitud más desasida y sutil que la que aparece en sus historiadores oficiales.

En tanto que una comparación fuese admisible y tuviese un sentido, diré que entre Heródoto y las crónicas orientales se levantan tres diferencias:

1) Las crónicas orientales son más bien monótonas en los motivos de las guerras. Este o aquel pueblo han cometido algún delito típico —traición, conspiración, rechazo del pago de un tributo— y han sido castigados.

2) La guerra es valorada casi invariablemente desde el punto de vista del vencedor. Las derrotas se disimulan. No conozco historia análoga a la de los espartanos en las Termópilas.

3) El rey vencedor identifica automáticamente la causa propia con la causa de sus dioses y presenta la victoria como un juicio divino directo a su favor.

Podemos decir con certeza al menos que, por lo que sabemos, Heródoto fue el primero que organizó una vasta investigación sobre una guerra y sobre sus causas. Ésta es de hecho la herencia dejada por Heródoto a la historiografía europea, y no me guardaré de decir que es una herencia envidiable desde todos los puntos de vista. Ha hecho de la guerra el tema central, o uno de los temas centrales, de la historiografía europea. Si debiese responder a la famosa pregunta

1. Sobre historiografía hitita, cf. ahora H. Kammenhuber, en *Saeculum*, 9 (1958), pp. 136-155.

que una vez hizo un licenciado de Oxford a sir John Myres: «Sir, si Heródoto era necio, como se dice, ¿por qué lo leemos para el examen final?», respondería que Heródoto no fue sólo el fundador de la historiografía europea en sentido genérico, sino que proporcionó a la historiografía europea uno de sus temas principales y recurrentes, el estudio de una guerra en sus orígenes, en sus hechos sobresalientes y en los resultados.

II

Fue naturalmente Tucídides el que, viniendo rápidamente después de Heródoto y aceptando este tema, contribuyó más que cualquier otro a hacerlo un ingrediente esencial del pensamiento europeo. Aquí no intento discutir ninguno de los problemas, por lo demás trillados, conectados con la valoración tucidídea de las causas de la guerra del Peloponeso. No tengo nada que presentar en relación con el decreto megarense, ni tengo que proponer una nueva teoría sobre el significado de αἰτία o πρόφασις. Naturalmente quisiera saber con certeza lo que Tucídides entendía cuando decía, en el capítulo 23, «τὴν μὲν ἀληθεστάτην πρόφασιν, ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ», donde la mayor dificultad está más bien en ἀφανεστάτην δὲ λόγῳ que en ἀληθεστάτην. Cuando era joven, se comprende, tenía una respuesta a todos estos problemas, y la tengo también impresa. Ahora he perdido la fe en mis propias teorías, pero no tengo todavía adquirida la fe en las teorías de mis colegas. Sin duda llegará con los años. Por fortuna no aparece ninguna teoría por el punto que me parece a mí verdaderamente importante. Si el mundo de Heródoto es una sociedad abierta, el de Tucídides es una corporación cerrada. No permite entrar a los extraños, como hace Heródoto a la mínima demanda. Su mundo es el de las dos ligas griegas empeñadas entre sí en una guerra mortal. Él quiere describir esta guerra y ninguna otra. Como justamente ha observado el profesor Gomme, no deberemos pedir a Tucídides lo que él no está dispuesto a concedernos. Este aislamiento es necesario para su gran intento, logrado en conjunto, de estudiar el comportamiento de los jefes en los imprevistos de la guerra y los resultados de sus decisiones. La obra de Tucídides es un estudio sobre el gobierno político y sobre el mando militar que después de dos mil cuatrocientos años desafía aún una comparación.

Pero todo aislamiento tiene sus desventajas. Tucídides no puede ya imitar a Homero, como podía hacerlo Heródoto, al descubrir las complicaciones de la vida humana. Difícilmente la lectura de Tucídides podría hacernos sospechar que en Atenas había un potente estratega enamorado de Aspasia y que otro estratega, mejor conocido por sus éxitos teatrales, intentaba robar un beso a un jovencito de Quíos y admitía que ésta era la estrategia para la que estaba hecho. Tucídides se ha convertido en tan helenocéntrico que olvida la paz de Calias, vuelve su atención hacia los persas sólo cuando no puede hacer otra cosa de menos. Intenta aislar rigurosamente los acontecimientos que han llevado al estallido de la guerra del Peloponeso. Sabe exactamente qué es lo que tienc importancia. Sin duda señala algunos de los nudos más importantes. La historia de lo que acontece en Córcira y Potidea está fijada definitivamente como tal. Pero él mismo se percata de que eso no basta. Habiéndose cerrado por sí mismo toda salida a mundo más amplio, intenta trabajar en profundidad. Hace una distinción entre las causas superficiales y las causas profundas de la guerra. La causa profunda sería la desconfianza de Esparta y de sus aliados hacia el creciente poderío imperial de Atenas. Esta distinción —cualquiera que pueda ser la terminología exacta— ha sido alabada por los modernos. Nada ha contribuido tanto como esa distinción a procurar a Tucídides la fama del más científico entre los historiadores antiguos. Del hombre que toda universidad estaría orgullosa de tener como *Privatdozent.* Pero en esto hay seguramente un equívoco. Si hay algo que Tucídides no logra hacer, es explicar los orígenes remotos del conflicto entre Esparta y Atenas. Toda la historia diplomática y social de los treinta años precedentes a la guerra del Peloponeso está quizás irremediablemente perdida para nosotros justamente porque no interesaba a Tucídides. Hay tantas cosas que no sabemos porque Tucídides no procuró estudiarlas.

Las causas remotas de una guerra son hechos simples como las causas inmediatas. Si los hechos no son referidos, si nos quedamos en un vago sentido de misterio, podemos estar ciertos de que estamos perdidos. Tucídides es vago al definir la ἀληθεστάτη πρόφασις. Es muy superior a Heródoto al explicar la conducta real de la guerra de la que se ocupa, pero es mucho menos convincente que Heródoto en revelar los orígenes remotos de la guerra. Las austeras limitaciones que se ha impuesto lo vuelven particularmente inadecuado para buscar los orígenes de un conflicto; no se permite usar aquellos factores

que su predecesor manejaba tan bien. Hace alrededor de cincuenta años el profesor Cornford provocó gran alboroto afirmando que Tucídides no era un historiador científico porque no se interesaba por las causas. Hoy estamos menos seguros de lo que lo estaba en su juventud Cornford de que exista un solo tipo de historiografía científica, pero su tesis principal contiene todavía mucha parte de verdad. Tucídides intenta comprender el ánimo del pueblo que decidió combatir, más que las tradiciones y los intereses que estaban envueltos en la lucha.

Distinguiendo entre αἰτία y ἀληθεστάτη πρόφασις Tucídides proporcionaba sólo una formulación más precisa a una distinción que Heródoto había conocido ya instintivamente y usado con los mejores resultados. En el desarrollo sucesivo de la historiografía griega la distinción se reveló útil en cuanto la valoración preponderante de las causas de guerra tendía a ser frívola y anecdótica. Las austeras palabras de Tucídides recordaban a los historiadores que tenían el deber de mirar más allá de la apariencia inmediata. Dos continuadores de Tucídides —Jenofonte y el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco*— aplicaron la distinción a algunas guerras descritas por ellos. Jenofonte, por ejemplo, la usó para explicar la hostilidad de Esparta contra Tebas, y el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco* tiene un pasaje particularmente calculado en el que explica que el oro persa no puede ser la única explicación para la coalición contra Esparta. Que hubiese necesidad de recordar en ello a Tucídides queda demostrado por Éforo. Por lo que nosotros podemos juzgar de lo que refiere Diodoro de sus afirmaciones sobre las guerras mesénicas y sobre la guerra del Peloponeso, con respecto a las causas de las guerras era descaradamente frívolo. Según él, Pericles habría seguido los consejos del joven Alcibíades y habría hecho la guerra para distraer la atención de su mala administración de los fondos públicos. No se podrá nunca apreciar suficientemente la importancia de la distinción tucidídea como advertencia contra la mala historiografía. Pero ni él ni sus seguidores sacaron frutos muy sobresalientes de su modo de considerar las causas de guerra. En este campo ni Jenofonte, ni el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco* dan lo mejor de sí mismos.[2]

2. Cf. ahora R. Sealey, «Thucydides, Herodotus and the Causes of war», en *Class. Quart.*, n. s., V (1957), pp. 1-11.

III

Polibio debe haber sentido ciertas preocupaciones en este sentido porque, aceptando la distinción de Tucídides, la corrigió y la mejoró. No distinguía él simplemente entre αἰτία y πρόφασις, sino entre αἰτία, πρόφασις y ἀρχή, y atribuía un significado distinto, o al menos mejor definido, a los términos ya usados por Tucídides. Uno de sus ejemplos es la expedición de Alejandro. Las αἰτίαι están representadas por las expediciones de Jenofonte y Agesilao que permitieron conocer a los griegos la debilidad del Imperio persa; la πρόφασις era intención declarada de Filipo de vengar las ofensas infligidas por los persas a los griegos; y finalmente la ἀρχή es la misma organización de la expedición. En este caso las causas remotas no están expresadas vagamente; son claros hechos históricos, como la expedición de Jenofonte y Agesilao que nos ayudan a comprender cómo los reyes macedónicos nunca se consideraron seguros al preparar la guerra contra Persia. Sin embargo, también la versión revisada por Polibio de la distinción tucidídea no es enteramente satisfactoria. Nos parece que también Polibio consigue más al tratar la conducta militar y diplomática de las guerras que al exponer los orígenes. Encuentra la αἰτία de la segunda guerra púnica en el odio personal de Amílcar Barca contra los romanos, en el resentimiento de los cartagineses que se habían visto privados de Cerdeña y finalmente en el temor con que los romanos miraban la dominación púnica en España.

Algunos de nosotros diríamos que Polibio no presta suficiente atención a las causas económicas y a la estructura de la sociedad romana; otros dirían que no tiene en cuenta los elementos imponderables de una desconfianza profundamente enraizada, muy anterior a la formación de un imperio púnico en España; otros probablemente serían propensos a extender la investigación y mirar qué pudieran tener que ver con la guerra las ciudades griegas de Occidente, comprendida Massalia. Pero creo que estaríamos todos de acuerdo en decir que Polibio simplifica y racionaliza las causas de la guerra. Mientras Tucídides es demasiado genérico, vago, Polibio es demasiado simple.

Sin embargo, Tucídides no era vago y Polibio no era simple cuando hablaban de temas constitucionales. Tucídides sabe apreciar

la diferencia entre el modo de vida espartano y el ateniense; escribe algunos de sus capítulos más famosos para describir las luchas internas de una polis; dedica una parte considerable del libro VIII para explicar cómo se apoderaron los oligarcas de la máquina del Estado ateniense. De la misma forma, nuestra insatisfacción por el libro III de Polibio sobre las causas de la guerra deja paso, cede a la admiración, cuando pasamos al libro VI sobre problemas constitucionales. En ambos casos los juicios rápidos y un poco superficiales sobre las causas de la guerra están sustituidos por observaciones cuidadas. Nos apercibimos que, cuando se ocupaban de historia constitucional, Tucídides y Polibio usaban una técnica de estudio más evolucionada que la aplicada a las causas de las guerras.

IV

Me parece que hemos llegado a tocar un aspecto muy importante y quizá poco considerado de la historiografía griega y, más en general, del pensamiento político griego. En Grecia el pensamiento político tendía a concentrarse sobre los cambios internos de los Estados, sobre problemas constitucionales. Las causas de las guerras, los conflictos externos, quedaban como temas marginales más que como problemas centrales. Heródoto queda todavía fuera de esta línea, cuyos orígenes, a mi parecer, están ligados al movimiento sofístico. Sin duda que él fue influido, como muestran el debate del libro III sobre la mejor constitución y las observaciones del libro V sobre la democracia ateniense. Él estaba ciertamente bien informado de las discusiones de los filósofos contemporáneos, pero en conjunto su historia pertenece todavía a un mundo en el que predominan no las teorías constitucionales, sino las acciones individuales y las costumbres nacionales. Tucídides, por el contrario, refleja de cerca la nueva situación, que, si lo pensamos, es paradójica. La guerra era una realidad siempre presente en la vida griega, era un punto focal para las emociones, los valores éticos, las normas sociales. No por azar Heródoto puso la guerra en el centro de la historiografía y sus sucesores aceptaron su decisión. La guerra era el centro de la vida griega. Sin embargo, la atención que los pensadores políticos griegos dedicaban a las causas de la guerra era despreciable en comparación a las que dedicaban a los cambios constitucionales. El profesor Nestle recogió en un librito útil

lo que pensaban los griegos de la paz, y más recientemente el profesor Loenen ha publicado un libro semejante sobre la guerra en el pensamiento griego. Ya el hecho de que las dos colecciones no sean complementarias entre sí, casi en nada, basta para indicar cuán asistemática y superficial era la reflexión griega sobre este tema. Con Platón y con Aristóteles se puede contar siempre para escuchar alguna cosa interesante, si no sensata, sobre cualquier tema, pero sus contribuciones sobre la guerra y la paz no resisten la comparación con lo que escribieron ellos mismos sobre cambios constitucionales.

La razón, yo creo, es que los griegos llegaron a aceptar la guerra como un hecho natural, como el nacimiento y la muerte, con los que nada hay que hacer. Se interesaban por las causas de las *guerras*, no por las causas de *guerra* como tal. Es verdad, la edad de oro había sido inmune a la guerra, pero aquella era la edad de oro. En la vida ordinaria se puede remitir a una guerra, pero no se puede evitar la guerra. Viceversa las constituciones eran obra humana y podían ser modificadas por los hombres; el estudio de los cambios constitucionales era considerado útil y era cultivado por ello. Las guerras quedaban como centro de la historiografía porque las guerras no se pueden evitar, pero las constituciones pasaron al centro de la filosofía política porque en cierto sentido se puede evitar una constitución mala cambiándola por una mejor y más estable. Tucídides y Polibio estaban cogidos en esta contradicción, el primero como contemporáneo del pensamiento sofístico, el otro como contemporáneo de Panecio y heredero de la filosoría política helenística. Estaban provistos de los instrumentos quirúrgicos necesarios para seccionar las constituciones, pero se encontraban desprovistos de instrumentos igualmente adecuados cuando se presentaban las guerras para un *post mortem*. Todo lo que podían hacer era improvisar sin la ayuda de los técnicos.

Este punto está confirmado por los discípulos de Tucídides: Jenofonte y el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco*. Jenofonte analizó con competencia la constitución de Esparta y el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco* escribió su mejor capítulo sobre la constitución de Beocia. La técnica descriptiva en materia de constituciones es ampliamente superior a su técnica en materia de causas de guerra.

Polibio tuvo ciertamente gran responsabilidad en la transferencia de este carácter de la historiografía griega a los historiadores romanos. En la actitud de los historiadores romanos hacia la guerra existen muchos aspectos que aquí no pueden tomarse en consideración. Es

obvio que los historiadores romanos se identificaban mucho más estrictamente que los historiadores griegos con las victorias y las derrotas de su país. Es también obvio que el formalismo romano respecto al *bellum iustum* dejó sus huellas sobre la historiografía romana. Éste y otros aspectos de la historiografía romana sobre la guerra merecen ser todavía estudiados. El punto que quiero poner de relieve es que normalmente los historiadores romanos son más competentes en describir cambios constitucionales y guerras civiles que en analizar los orígenes de las guerras externas. La única exposición realmente sugestiva de los orígenes de una guerra ofrecida por un historiador romano —en el *Bellum Iugurthinum* de Salustio— está en relación con conflictos internos de la aristocracia romana; que sea fiable o no, esa es otra cuestión. La exposición de los orígenes de la segunda guerra púnica en Livio es muy dramática —no olvidaremos nunca la caída de Sagunto— pero se desliza por la superficie de las cosas. Livio sabe qué aspecto tienn los desórdenes populares cuando narra la historia de los conflictos entre patricios y plebeyos. Puede ocurrir que su exposición de estos conflictos esté fuertemente influenciada por los prejuicios de los analistas silanos; pero esto comportaría sólo que el estudio de las guerras civiles estaba unido a una experiencia de vida más directa que el de las guerras externas. El caso de Apiano mira de cerca este tema porque, si bien es griego, depende de fuentes romanas. En exceso obtuso cuando estudia las guerras romanas durante la república, se convierte de pronto en un historiador perspicaz cuando toca los orígenes del movimiento de los Gracos. Sin Apiano comprenderíamos todavía menos sobre el *ager publicus*. Confirma indirectamente que los historiadores romanos trabajaban mejor cuando hablaban de los conflictos internos que cuando discutían sobre las guerras externas.

El caso más evidente es el de Tácito. Es espléndido cuando debe hablar de una rebelión o de una guerra civil. Cartimandua y Carataco y Budica y Julio César viven en nuestra memoria porque Tácito sabía que podía ser ofensivo en el gobierno provincial romano. Pero si en Tácito queremos encontrar un fragmento insulso basta que abramos las páginas del libro XII de los *Anales* sobre los orígenes de una de las guerras entre Partia y Roma.

Un factor de la situación que intentamos describir se hace más evidente en los romanos respecto a los griegos. Para dar un buen informe sobre los orígenes de una guerra se necesita tener algún conocimiento de geografía y de etnología; mejor aun, se necesita haber vivido con la gente de otro lugar. El hombre que tenía una comprensión tan humana para las causas de la guerra —Heródoto— era un excelente viajero. En ello sus sucesores, si no viajaban nunca, raramente podían competir con él por lucidez de juicio. Tácito hizo un notable esfuerzo etnográfico en relación con los germanos, pero no lo repitió para los partos que, desde su punto de vista, tenían la deplorable cualidad de no ser suficientemente bárbaros. Otro historiador de las guerras romanas con los bárbaros, Amiano Marcelino, agotó su curiosidad en la descripción de los hunos. Al menos en las partes que se nos han transmitido de su obra no examina nunca de cerca a los germanos; acaso pensaba que su modelo, Tácito, ya lo había hecho suficientemente tres siglos antes.

V

Osaré, por consiguiente, enunciar la conclusión general de que los historiadores griegos y romanos eran mucho más competentes sobre los desarrollos constitucionales que sobre las causas de guerra. Pondría también de relieve que ello tiene alguna relación con el hecho de que ellos aceptaban la guerra como inevitable aunque desagradable, pero juzgaban controlable, al menos en cierta medida, los malos desarrollos constitucionales; después de todo ellos inventaron rápidamente una constitución mixta como remedio artificial contra los peligros de corrupción. Los historiadores cristianos de la antigüedad no son excepción: la idea cristiana de la paz no influyó sobre el estudio histórico de las causas de guerra, al menos hasta finales del siglo v d.C. Las ideas de San Agustín sobre la paz, aunque tan excelentes, no inspiraron ningún nuevo tipo de investigación histórica sobre las causas de la guerra, como demuestra su fiel Orosio. Si no otra cosa, la idea del pecado original hacía aparecer la guerra también como más inevitable y natural.

Llegaré a hacer una afirmación todavía más arriesgada, aun sabiendo bien que no tengo competencia para apoyarla del todo. Pienso que habría en ello parte de verdad en decir que la historiografía del Renacimiento en los inicios de nuestro siglo ha conseguido tratar mucho mejor las causas de las revoluciones políticas que las causas de las guerras externas, justamente porque estaba fuertemente influenciada por la historiografía griega y romana.

Los libros modernos sobre la historia de las guerras tienen fama de ser aburridos, mientras los estudios sobre cambios constitucionales y revoluciones ofrecen a menudo una lectura fascinante. Debe existir alguna razón, si no todos leeríamos libros sobre las guerras de sucesión española o sobre las guerras napoleónicas, y no con fines profesionales, en tanto que leemos por deleite libros sobre puritanos o sobre la revolución francesa. La razón, a mi parecer, es que raramente las historias de las guerras van más allá de los tecnicismos militares, mientras que las historias de las revoluciones explican cómo suceden las revoluciones. Páginas iluminadas, como aquellas en que Guicciardini explica cómo se alteró el equilibrio del poder en Italia a fines del siglo XV y Carlos VIII invadió el país, son extremadamente raras en la historiografía; pero hay docenas de buenas historias de la revolución francesa. El hecho es que hasta tiempos recientes los historiadores modernos estaban mejor equipados para explicar las revoluciones que para explicar las guerras porque éstos, como los historiadores antiguos, consideraban natural la guerra, pero creían en el control de los cambios constitucionales. El fenómeno de la guerra como tal —su lugar en la vida humana—, su relación con las formas políticas y económicas —la posibilidad de evitarla, no de remitirla a un momento mejor— fueron estudiados seriamente por primera vez en el siglo XIX, que es también el siglo en el que las historias de las guerras comenzaron a llegar a ser menos técnicas y a considerar más a fondo las implicaciones políticas y sociales. El siglo que dio *De l'esprit de conquête*, de Constant, y *Vom Kriege*, de Clausewitz, es también el siglo en el que aparecieron la *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands*, de Thierry, y la *Geschichte das ersten Kreuzzuges*, de Sybel. La misma idea de estudiar la guerra antigua en sus aspectos morales, económicos y sociales es reciente. El libro de E. Ciccotti sobre *La guerra y la pace nel mondo antico*, publicado en 1901, fue una obra innovadora sobre el tema. La idea de controlar las guerras, como la idea de la emancipación de la mujer o la del control de la natalidad es parte de la revolución intelectual del siglo XIX y significó una ruptura con la tradición clásica de la historiografía sobre las guerras. La interpretación clásica de la guerra se mantuvo hasta el siglo XIX. Su formulación perfecta había sido proporcionada por Polibio. Él enseñó a los historiadores modernos a distinguir entre causas remotas e inmediatas de guerra, entre causas y pretextos. Por causas remotas entendía episodios aislados de la historia pasada, más que factores económicos, sociales, religiosos y psicológicos que penetran toda la vida. Su enseñanza tuvo fin cuando se puso fin a la teoría constitucional de inspiración clásica. Todos los estudiosos de las guerras confían en una técnica de investigación que abarca tanto las guerras externas como las guerras civiles, tanto los conflictos sociales como los personales, con la finalidad última de transformar tanto la vida social como la vida personal. No se piensa ya que la guerra sea un fenómeno para examinar aisladamente. Nosotros intentamos comprender de qué forma ha echado sus raíces la guerra en la historia del género humano y cómo podríamos eliminar el deseo de guerra de la naturaleza humana. Junto con la tradición clásica sobre las causas de la guerra desaparece la tradición clásica sobre la teoría constitucional. Ésta es la situación que debemos afrontar. Nadie escribirá ya historias de guerra a la manera de Tucídides y Polibio, aunque acaso es demasiado esperar que alguien escriba ya una nueva versión de la *República* de Platón.

Ello significa que estamos por primera vez en condiciones de mirar con ojos nuevos las guerras del mundo antiguo. Estudiando las causas que los historiadores griegos y romanos atribuían a las guerras antiguas, podemos considerarlas aspectos característicos de un modo de pensar más primitivo. Todo un campo nuevo de investigación se nos ha abierto. Debemos clasificar e interpretar lo que pensaban los antiguos sobre sus guerras y debemos también intentar establecer una conexión entre las guerras combatidas por ellos y su pensamiento sobre la guerra. El primer cometido es el de recoger lo que pensaban los antiguos sobre las causas de guerra, tanto en sus momentos controlados como en los incontrolados. Aquí sólo puedo hacer un elenco a modo de conclusión de algunos de los aspectos que me parecen más interesantes para un futuro estudio detallado:

1. Antes de todo una declaración de guerra es a menudo entendida como un acto religioso. Esto está estrechamente conectado con la idea de una guerra justa, sobre lo que, por lo que yo conozco, no existe un estudio concluyente.

2. Otro aspecto que he recordado ya es la propensión a atribuir a las declaraciones de guerra motivos estrictamente personales, acaso necios. Aun cuando el origen de algunas leyendas se busca en poetas cómicos es digno de señalar que los poetas cómicos pudiesen influenciar historias serias.

3. Enemistades tradicionales, rivalidades hereditarias son en

todos los tiempos aspectos de la agresividad militar sobre las que las fuentes antiguas son particularmente amplias de informaciones.

4. El mecanismo de las alianzas en relación a la finalidad de la guerra puede ser estudiado tanto sobre las fuentes literarias como sobre las epigráficas. Lo mismo se puede decir para las varias formas de armisticio y de paz provisional.

5. Otro tema es la noción de guerra por causas religiosas: por ejemplo, para castigar la profanación de un santuario. Es también significativo que este tipo de guerra sea frecuente e importante en siglos distintos. Más en general, es deseable un estudio sobre la intervención directa de los dioses, mediante oráculos, sueños, apariciones, efectuada provocando, aconsejando, animando o desalentando las guerras.

6. Fuentes antiguas, tanto griegas como latinas, nos hablan algo sobre el papel que tenían las asambleas populares en la decisión de las guerras. Esto podría ser el punto de partida para un estudio sobre la participación que tenía la opinión pública en decidir, animar o desalentar la guerra.

7. Es obvio que la guerra y la colonización son nociones estrictamente ligadas que dan cuenta la una de la otra. En un estudio de este género se deberá poner especial atención a las varias formas de *uer sacrum* que, como sabemos por Heródoto (I, 94), existían también en Oriente.

8. Sobre todo difíciles de valorar, cuando los encontramos en las fuentes antiguas, son los motivos ideales de la guerra. Es difícil decidir si el historiador atribuye motivos extraños a los protagonistas y determinar el significado exacto y el grado de sinceridad del slogan usado en una circunstancia determinada. Pero si Heródoto habla de *eleutheria*, y Tucídides habla de *ananke*, si los escritores del siglo IV insistían sobre la oposición entre griegos y bárbaros, podemos creer ciertamente que son fieles a modos de pensar contemporáneos. Cuando ciertos hechos de guerra, como la destrucción de Melo o la ocupación espartana de Cadmea de Tebas, se unen en el rechazo de la opinión pública, debemos sacar implicaciones para la ética de guerra.

9. En el mundo clásico la idea de crimen de guerra es ya un concepto anticuado. Sin embargo, por lo que yo sé, no existe formalmente un estudio concluyente.

10. Además es obvio que el estudio del arbitraje —otro tema sobre el que se ha trabajado bien— puede todavía proyectar luz ulte-

rior sobre las causas de guerra en la antigüedad. El arbitraje debía servir, naturalmente, para remover causas ordinarias de quejas, por ejemplo, en territorios disputados.

No pretendo haber agotado las varias categorías de hechos que se pueden recoger de las fuentes antiguas. Al examinarlos me ha producido un cierto placer advertir que, por lo que parece, ningún escritor griego ha pensado nunca que la primavera es la estación en la que los reyes van a la guerra. Heródoto pensaba en cambio que la primavera es la estación para podar las vides. Y el sabio rey de Eubea le otorgó a él, y no a Homero la máxima calificación «εἰπὼν δίκαιον εἶναι τὸν ἐπὶ γεωργίαν καὶ εἰρήνην προκαλούμενον νικᾶν».

9. TEOPOMPO *

Con Tucídides, la historia griega había sido reducida a unidad por primera vez: no unidad extrínseca, que recogiese las vicisitudes distintas de las muchas ciudades griegas, sino unidad de desarrollo, ajustada en una rigurosa concatenación dentro de los capítulos iniciales del libro I. La guerra del Peloponeso, último acontecimiento en la serie cronológica, era también para Tucídides la conclusión de la historia griega precedente, la cual, en su progresivo enriquecerse de energías y en el de centrarse en torno a Esparta y a Atenas, había provocado el choque de las dos máximas potencias helénicas. Acumulación de fuerzas en torno a dos núcleos y rivalidad consiguiente entre ambos: así había ocurrido siempre en la historia griega. Después de las guerras médicas Atenas y Esparta «se significaron como las máximas potencias, una en efecto era preponderante en el mar, la otra en tierra» (I, 18, 2) y la verdadera causa de la guerra del Peloponeso fue que «los atenienses aumentando en potencia e infundiendo temor a los espartanos les obligaron a la guerra» (I, 2, 3, 6). La historia griega había encontrado, por consiguiente, su unidad, había encontrado también el principio de su desarrollo, el acrecentamiento de las fuerzas. Pero era, por poco que se piense, un desarrollo ilusorio, porque no se había alcanzado el motivo de este desarrollo, y la acumulación de fuerzas era un *hecho*, que causalmente explicaba otro *hecho*, la guerra del Peloponeso. Si la pasión con que Tucídides vivió la historia de su tiempo le había hecho ver la historia precedente en función de esta guerra, la consecuencia fue —y Tucídides mismo tuvo de ello clara conciencia— que tal historia quedó devaluada, reducida a principio explicativo de la guerra, olvidada en todo lo que no parecía desembo-

* *Rivista di Filologia e di Istruzione Classica*, n. s. 9 (1931), pp. 230-242, 335-353.

car en la guerra misma. Tucídides había recorrido toda la historia griega para descubrir en ella una ley intrínseca a ella misma, que le diese razón del conflicto en el que tomaba parte: no había determinado en sus detalles los varios momentos de la historia griega.

La advertencia sería inútil en un ámbito filosófico, donde es evidente para todos que tal método historiográfico no podía ser propio de Tucídides, pero no será inoportuna en un ámbito, por así decir filosófico, donde por tradición inveterada la historiografía posterior a Tucídides, al menos hasta Polibio, es tenida por decadente y definida como retórica. Lo cual viene a reforzar los juicios de quienes, sobre las huellas de Ranke, como Eduard Meyer o, de manera más refinada, Aldo Ferrabino, consideran la obra de Tucídides un modelo para la historiografía actual y no imaginan en ello los límites, que, alejando a Tucídides de nosotros, no le disminuyen ya el valor, sino que, por el contrario, lo determinan, permitiéndole cumplir una función precisa en la historia del pensamiento.

La sofística estaba buscando comprender el objetivo y el valor de la fuerza en las acciones humanas, unas veces oponiéndolas al derecho, otras veces identificándolas con él. Tucídides introdujo con audacia este nuevo elemento en la historiografía y supo captar en la guerra que se desarrollaba ante él el conflicto precisamente de dos fuerzas adversas, buscando los motivos de su revitalizarse y debilitarse en los dos contendientes. La historiografía se organizaba de esta manera por primera vez alrededor de un problema político: era el descubrimiento de Tucídides. Descubrimiento que, sin embargo, se limita rápidamente repitiendo que explicaba ciertamente las fortunas de Atenas y de Esparta con el examen de los avatares bélicos mismos, pero sólo si por explicación se considera el encontrar hechos que dieran o parecieran dar razón de otros hechos y no el estudiar la obra concreta del hombre que produce los hechos. En la narración de Tucídides falta todo interés por comprender personalidades humanas, por fijar características de ciudades y de pueblos con ánimo de insertar las eventualidades de la guerra en un rico, vivo conocimiento del mundo helenístico. Ni tampoco podía existir este interés cuando la raíz del conflicto, por la deficiencia fundamental de semejante historiografía, estaba puesta en un contraste de fuerzas que sobrepasaban a los hombres. No existe en Tucídides un reconocimiento de las necesidades específicas que lanzaron a los griegos los unos contra los otros, ni un estudio profundo en torno a la distinta organización de los espar-

tanos y de los atenienses. Demasiado próximo a los acontecimientos y demasiado apasionado para olvidar los méritos o las responsabilidades de los hombres de gobierno, no ve en su obra la expresión de intereses divergentes o al menos el producto de una mentalidad original, que le parezca necesario profundizar. Todos son juzgados con un único criterio, desde Pericles a Brasidas, de Cleon a Alcibíades: por lo que han cumplido en favor o contra la parte en la que militaban sin indagar nunca las razones de su modo de actuar. También el breve elogio de Nicias, el único que parece apartarse de la valoración indicada ahora, le reconoce la nobleza moral, pero no interpreta la tendencia política: «mínimamente digno, entre los griegos de mi tiempo, de creer en tal ruina, habiendo puesto a contribución todo esfuerzo hacia la virtud» (VII, 86, 5). Hombres y partidos actúan en la historia de Tucídides, pero se les ve únicamente en las razones que les empujan a actuar; son considerados factores de acrecentamiento o depresión de las potencias adversarias, no creadores ellos mismos, a lo largo de la historia, de estas potencias.

Y los discursos, representando lo que, según Tucídides, parecía oportuno a los oradores que se hiciese, expresan escasamente la individualidad del que habla y sólo como medio, no como objetivo; se podría decir paradójicamente, pero con un fondo de verdad, que representan programas sin hombres. Basta confrontar estos discursos con los que un contemporáneo, Platón, ponía en boca de los protagonistas del *Banquete*, donde cada matiz colorea sutilmente un detalle de los interlocutores. No es cosa sin significado el hecho de que uno de los discursos más importantes de toda la historia tucidídea esté puesto en boca de un desconocido, Diódoto, que muchos otros sean de anónimos embajadores corintios, atenienses, de Potidea, etc. Podrá parecer que evite Tucídides con ello el error de una historia psicologística, pero la verdad es que él se encuentra no por encima, sino bajo este error, porque no ha sentido todavía la exigencia, que mal entendida conduce a tal deformación de la historia.

La investigación de Tucídides ha podido parecer en momentos de filología positivista (que, para la antigüedad clásica, está lejos de estar en desuso) un milagro tal de profundidad que merecía ser reivindicado por su vigorosa capacidad sintética contra el análisis filológico, y no sin razón; pero habría sido suficiente señalar que la historiografía que sigue a Tucídides se esfuerza por alejarse de él, para comprender que, ya en la generación llegada inmediatamente después, su

historia aparecía como un modelo ya insatisfactorio. Ningún historiador tuvo mayor ni más inmediato éxito que Tucídides, hasta el punto de encontrar continuadores devotos de su obra; y ninguno vio disolverse su escuela con tanta rapidez, porque sus mismos continuadores, o bien cuando estaban continuando su obra, como Jenofonte, o bien apenas inmediatamente después de haberla concluido, como Teopompo, buscaron nuevos y bien diversos caminos de escribir historia. Perjudicaba a Tucídides, además de la visión estrecha de la personalidad humana que hemos señalado, también la visión restringida de la historia griega. Pero este segundo defecto era tan llamativo que podía ser advertido también por cualquiera que no se hubiese apercibido del primero y era apto por ello para conducirle hacia la búsqueda de una mayor humanidad.

Tucídides, por su misma teoría del acrecentamiento de las fuerzas, había considerado toda la historia griega en función de la guerra del Peloponeso y no viceversa. Cuanto no sólo parecía más significativo en la historia griega, sino que de hecho lo era (la gran actividad colonizadora en Oriente y en Occidente y la lucha contra los persas), o era omitido en gran parte, como la expansión colonial que justamente no aparece ni siquiera en la «Arqueología», o era desfigurado, como la victoria sobre los persas, que no tiene ningún valor nacional para Tucídides. Hasta que el desarrollo de la lucha entre Atenas y Esparta parecía concentrar en sí los destinos de Grecia, la concepción de Tucídides podía parecer concluyente. Mas, apenas cambiadas las contingencias sociales, los acontecimientos mismos imponían a la consideración lo que Tucídides había omitido. Del peligro persa no parece tener más indicios. Sin embargo la misma última fase de la guerra del Peloponeso había puesto en el primer plano la influencia persa; y toda la política griega siguiente hasta Alejandro Magno gravitará en definitiva en torno al problema de la autonomía política y económica con respecto a Persia. Las colonias griegas habían sido igualmente omitidas excepto en lo tocante a la expedición de Sicilia. Pero, después de la guerra del Peloponeso, las relaciones entre colonias y metrópoli se habían intensificado, y tomaban parte estas últimas en las renovaciones políticas que tenían lugar en la Grecia occidental; a su vez ésta no era ya extraña a las luchas que se desarrollaban en combinaciones cambiantes en la madre-patria. Desde la intervención de Dionisio I de Siracusa en favor de Esparta contra Atenas, hasta la intervención de Timoleón en Siracusa y de Aequí-

damo en Tarento, una espesa red de intereses, de pasiones, de cambios culturales, unirá siempre mejor a los griegos de occidente con la madre-patria. Después de duros contrastes internos de la guerra del Peloponeso un sentimiento panhelénico volvía a despertarse como nunca después de las guerras médicas y, madurado por una larga experiencia y por una cultura más refinada, encontraba pronto sus teóricos.

Nadie podía ser en un momento así menos «actual» que Tucídides, que había puesto el contraste entre Atenas y Esparta en el culmen de la historia griega y sobre tal inevitable destino de su patria había tendido la energía de la meditación apasionada, no justificando la política de Pericles, que había querido la guerra, por otra cosa, que por su inevitabilidad. Tucídides había vivido demasiado íntimamente la vida de su tiempo, para que las generaciones llegadas después, que luchaban, contra aquel tiempo, por superar las rivalidades y por liberarse de la injerencia de los persas entonces apartados de nuevo, no se sintiesen alejadas rápidamente. Antes aun que en la conciencia de los historiadores, los cuales lo tenían como modelo ante los ojos y soportaban la acción de su potente personalidad, Tucídides era superado en la mentalidad común del tiempo. El siglo IV, que, rico de vicisitudes inesperadas, en contacto con un mundo más vasto y nuevo, estaba agitado por esperanzas de grandezas inauditas —siglo de tiranos y de aventureros— podía encontrar demasiado poca cosa que se le adaptase a los secos y constantes juicios de un espíritu doliente. El nombre de Filipo —que dará el título a la obra mayor de Teopompo— nos puede resumir todo lo que de la historia política griega del siglo IV no había podido entrar en los esquemas de la obra tucidídea: nuevas fuerzas actuantes en la historia griega y personalidades no subyacentes, sino por encima de ella; panhelenismo y expansionismo en Oriente y Occidente. Toda esta experiencia conducirá la historiografía del siglo IV a reacciones contra Tucídides y a desconocer, al menos en parte, su método realístico de comprender las variaciones de las fuerzas en conflicto; pero con ello Tucídides, provocando el descubrimiento de nuevos aspectos de la realidad, realizaba su primera y más importante función histórica: haber dado origen a una historiografía en contraste con la suya. La segunda función, la influencia directa sobre otros historiadores hasta nuestros días, no fue quizá tan fecunda. Por lo demás la reacción contra la historiografía tucidídea estuvo, contrariamente a lo

que generalmente se cree, lejos de ser total. Ya era imposible que en una reacción provocada por diversos ideales políticos fuese puesta aparte la historiografía política, que había sido el descubrimiento de Tucídides; y, en efecto, la historiografía del siglo IV permanece esencialmente, aunque acaso no lo parece, historiografía política. Además, la reacción no derivaba de un cansancio, que provocase poco a poco insensiblemente la ignorancia del descuido de la obra tucidídea, sino en mayor parte de la insatisfacción de los mismos seguidores; éstos se habían nutrido demasiado del pensamiento de Tucídides, como para que pudiesen olvidar las enseñanzas. A menudo, aun cuando creían recorrer caminos alejadísimos de él, el lector atento podrá darse cuenta de que la dirección había sido ya señalada por el historiador de las guerras del Peloponeso.

La primera obra de Teopompo,[1] aquellas *Helénicas* que partiendo del 411 continuaban directamente a Tucídides y proseguían la narración hasta el 394, o sea hasta la batalla de Cnido, nos es ahora casi desconocida, dada la escasez de las citas. Pero justamente a través de esa escasez se nos ofrece un indicio aproximado, que hace suponer que la obra no contuviese la variedad de noticias curiosas y raras que siempre han atraído a los lectores de la obra mayor de Teopompo y ha hecho que se le cite frecuentemente, y es natural que el continuador de Tucídides no tuviese conseguida aún su plena individualidad, cuando se contentaba con proseguir una obra interrumpida, lo que constituye ya de por sí una prueba de personalidad no formada. Teopompo debió pues madurar precisamente en el esfuerzo de proseguir la obra de Tucídides. Dicho esto, no quisiera renovar aquí las discusiones sobre el estilo de las *Helénicas*, sobre todo, cuando con el descubrimiento del gran papiro de Oxyrrinco, se vio que una de las dificultades más graves para identificar al autor con Teopompo era la diversidad estilística. Del examen mismo de los pocos fragmentos veremos que Teopompo, también en las *Helénicas*, es siempre

1. En la reconstrucción de la personalidad de Teopompo me he limitado exclusivamente a los fragmentos seguros, precisamente con la intención de proporcionar una base sólida para estudios posteriores, míos o de otros, que intenten seguir las huellas de Teopompo en nuestra tradición histórica, por ejemplo, en el *Lisandro* de Plutarco. Por ello está ya previsto que estos estudios posteriores pueden modificar eventualmente la imagen trazada en las páginas siguientes; sin embargo, parece por otro lado que la única vía legítima para reconstruir el pensamiento íntimo de nuestro historiador es fundarse en lo seguro para después pasar a lo inseguro. Vale esta cautela sobre todo para las *Helénicas*.

Teopompo, aunque sea *dimidiatus*; y su identificación con el autor de las *Helénicas de Oxyrrinco* es ahora omitida generalmente. El indicio a que aludimos se considera más bien como un oportuno correctivo a la impresión que podría suscitarse de la lectura de los pocos fragmentos significativos; éstos podrían parecernos demasiado pronto «teopómpeos» si no pensásemos que representan lo que de más «teopómpeo» debían encontrar los lectores antiguos en las *Helénicas*, porque de otra forma lo habrían citado bastante más.

En los fragmentos de las *Helénicas* buscaremos, pues, las actitudes de Teopompo, que nos permitan definir su posición frente a Tucídides y clarifiquen el juicio de su alejamiento del predecesor; pero hemos de tener presente que la verdadera fisonomía de la obra no es reconstruible, porque falta la posibilidad de medir con exactitud la originalidad que Teopompo demostraba allí.

El elemento más significativo es el final mismo de la obra. Tucídides ciertamente no habría llevado su historia más allá del 404, el límite que, escribiendo después de aquel año su segundo premio (V, 26), determinaba claramente. Su problema era sólo el conflicto entre Atenas y Esparta; su investigación se cerraba por consiguiente con Egospotamós. Si Teopompo hubiera permanecido fiel a su predecesor en este punto, habría demostrado no sentir los problemas políticos. Nacido en torno al 378, escribió ciertamente las *Helénicas* cuando había sido destruida la hegemonía espartana, pero cuando todavía no había sustituido Filipo a la hegemonía tebana, porque no habría hecho él ya la apología de Esparta; ¿podríamos señalar como fecha aproximada el 350? [2] En este caso, finalizar con el 404 habría sido anacrónico, cuando ya no se aceptarían subdivisiones históricas, ya hechas y pasadas. Si a Tucídides, hombre maduro al

2. Si, según testimonio de Polibio (VIII, 13, 3) que ciertamente recogía información en el proemio de las *Filípicas*, Teopompo emprendió esta obra cuando tenía ya recogido el material para las *Helénicas* hasta casi la batalla de Leuctra, lo que querrá decir únicamente es que, como sucede a todo estudioso, también Teopompo concibió su obra en un plano mayor que el que después teniendo en cuenta sus fines creyó que debía actuar; por otra parte, nada habría impedido al historiador, si hubiese sentido la necesidad interior, continuar las *Helénicas* incluso después de los primeros triunfos de Filipo en Grecia (346). Más bien, después de tales triunfos, la fecha del 394 llegaba a perder todo significado, y Teopompo, lejos de interrumpir aquí su obra, habría debido continuarla hasta enlazarla con las empresas de Filipo. Ello confirma que las *Helénicas* eran anteriores a la hegemonía de Filipo, y la frase de Polibio se interpreta sólo en el sentido de que toda idea de proseguirlas fue apartada por Teopompo del nuevo cometido que se le delineaba.

principio de la guerra del Peloponeso, debía interesarle el conflicto mismo, su génesis y desarrollo, a Teopompo, hombre maduro cuando ya el imperialismo espartano estaba doblegado, debían interesarle las consecuencias de la guerra del Peloponeso, que le ofrecían la posibilidad de comprender y valorar el imperialismo salido de las ruinas del ateniense y darse cuenta de si la hegemonía tebana era un bien o un mal para Grecia. Pero el imperialismo espartano, abatido definitivamente en Leutra, había sido quebrantado en su forma más extrema y hegemónica en Cnido en el 394; hasta entonces, y no después, daba éste la medida de lo que habría querido o podido ser para Grecia. Con el 394 podía por consiguiente terminar la valoración de las consecuencias que había tenido la guerra del Peloponeso, considerando tal valoración como valoración del imperialismo espartano. El fin de la obra en el 394, mientras que no se aprecia, como se suele, una desaprobación del filolacedemonismo de Teopompo —indudable por otros indicios— porque la fecha se presta a deducciones enteramente opuestas, demuestra el conocimiento político de Teopompo incluso a través de las *Helénicas*.

La valoración del imperialismo espartano «integral», del que justamente Teopompo reconoce el fin con la batalla de Cnido, se busca en otro lugar en dos fragmentos. El primero y más explícito es el famoso juicio entusiasta sobre Lisandro: fr. 20 (21) «amaba el esfuerzo y sabía atraerse tanto a los particulares como a los reyes, porque era sabio y superior a todos los placeres. Llegado a ser, pues, señor de Grecia entera, en ninguna ciudad apareció nunca proclive a los placeres del amor, ni habituado a la embriaguez y al beber desmesurado» (*Athen.*, XII, 543 b). Del mismo juicio se hace eco Plutarco (*Lysand.*, 30), que es útil citar porque, resumiendo el concepto general, en lugar de recoger una sola frase de Teopompo, indica, señala, quizá mejor, el alcance del juicio: «Y en efecto la pobreza de Lisandro, desvelada a su muerte, hizo más evidente su virtud, porque, con tantas riquezas y potencia y adulación de ciudades y de soberanos, no dejó mínimamente lujosa su casa por las riquezas, como narra Teopompo, al que se debe dar más crédito cuando alaba que cuando reprocha». Con las fórmulas características de Teopompo, que aquí comienzan a aparecer y de las que nos ocuparemos rápidamente, se reconoce a Lisandro la pureza absoluta de intenciones, la devoción plena a la causa del imperialismo espartano. La simpatía profunda por el hombre en un juez parcial como Teopompo y en

conformidad con su más habitual mentalidad helénica denota ya de por sí la simpatía por su tendencia, lo que es casi explícito en la afirmación «era sabio». Pero después su simpatía por Esparta se encuentra todavía en una anécdota sobre Agesilao, que de manera poco diferente la reproducen otros autores, en los que la frugalidad espartana está presentada desde un punto de vista singularmente favorable: fr. 22 (22). Teopompo aprecia, pues, en Lisandro (como en su adversario y en realidad, dentro de ciertos límites, continuador Agesilao), la clásica y proverbial austeridad espartana, pero debe preferir también la política, entendida a someter a Esparta todas las fuerzas de Grecia para disciplinarlas y conducirlas a liberarse de la injerencia persa, a la cual Esparta se había adaptado durante la guerra del Peloponeso únicamente porque la había creído medio indispensable para vencer a Atenas.

Intentaré hacer ver por otra parte que la política de Lisandro tiene su explicación sólo cuando se la pone en relación con la gravedad de la renovada intervención persa en la cuenca del Egeo, gravedad de la que se dieron cuenta rápidamente aquellos, los espartanos, que habían creído deberla provocar. Es mérito de Lisandro haber entrevisto lo que Filipo de Macedonia comprendió con extrema claridad más tarde: que bastaba una sólida unión de las fuerzas griegas para quitar toda su eficacia práctica a la potencia de Persia. El elogio de Teopompo hacia Lisandro se entiende desde este punto de vista y demuestra la coherencia ideal del escritor, que pasará de la admiración por Lisandro a la admiración por Filipo. Teopompo vio en el imperialismo espartano, que a muchos parecía una brutalidad, peor sustituta de la brutalidad del imperio ateniense, una mera construcción política y sólo de esta manera pudo apreciar la obra a menudo feroz del «navarca» espartano. La batalla de Cnido, ganada por Conon con la ayuda persa, rompía a la vez que la hegemonía absoluta de Esparta, también la posibilidad para Grecia de sentirse libre de Persia. Acabando en Cnido, Teopompo conmemoraba por consiguiente el fin al menos provisional de un gran ideal al que Esparta parecía haberse resignado.

En estos pocos fragmentos y en esta toma de posición panhelénica, que había encontrado en Esparta, hegemónica en Grecia, una realización por desgracia provisional, consiste todo lo poquísimo que queda vivo todavía de las *Helénicas*. Teopompo por el hecho mismo de asumir el objetivo de proseguir a Tucídides, advierte lo que queda

sobrepasado en su construcción histórica y se esfuerza por renovar las perspectivas introduciéndola en una visión más amplia, en la cual el imperialismo espartano se presentaba de otro modo diferente que no lo juzgaba Tucídides, falto de ideales nacionales, en las pocas alusiones que le dedica. Más bien que hablar de hipotéticas polémicas con Jenofonte se podrían definir más justamente todas las *Helénicas* en su ideal político, como una continua polémica implícita con Tucídides. Y ya en los mismos fragmentos que nosotros habíamos considerado, habíamos podido encontrar ejemplos de aquel modo de razonar, que llegará a ser típico en nuestro historiador y asignará una parte preponderante al contenido, frente a las pasiones en la valoración de los hombres. Sin embargo, por el indicio acostumbrado no hay razón para creer que en las *Helénicas* se encontrase aquella abundancia y agudeza complacida en el examen de las pasiones humanas, y en especial las más bajas, que después llegará a ser una característica de las *Filípicas*; por el contrario, dada la estrecha conexión de los pocos juicios psicológicos de las *Helénicas* con sus intenciones políticas, es lícito suponer que el psicologismo de Teopompo se haya formado como exigencia moral, que después, en la progresiva superación de la historiografía tucidídea y en la necesidad que se deriva de ello de entender mejor a los individuos, se transformó en verdadero descubrimiento psicológico, o sea en la deliberada voluntad de profundizar y de afinar el conocimiento de las pasiones humanas, en aquella continua curiosidad de detalles «inéditos» sobre el tema, que constituirá uno de los más grandes atractivos de las *Filípicas*.

En efecto, el mismo filolacedemonismo debía llevar a Teopompo a considerar principal elemento de juicio en torno a un hombre su comportamiento en relación con las pasiones; era la moral espartana misma la que sugería la atención a este punto e implicaba la austeridad de juicio, de que Teopompo da pruebas hablando de Lisandro. No es por azar que los únicos juicios «psicológicos» que nos han llegado de las *Helénicas* tengan relación justamente con dos espartanos: con Lisandro y Agesilao. Teopompo participa en suma, aunque sea con retardo, pero como era lógico, dado su filolacedemonismo, en aquella orientación hacia la moral lacónica, que se acopló a la hegemonía espartana y tiene uno de sus más significativos valedores en *Critias*. También en *Critias* la curiosidad por las distintas costumbres de las ciudades griegas había estado alimentada por sus ideales políticos, y sus descripciones de los usos espartanos, en comparación

con los de las otras ciudades, eran precisamente apologéticas. Así debió suceder inicialmente en Teopompo, que formó su educación de psicólogo estudiando el contraste entre Esparta y Atenas y aprendió entonces a apreciar la mentalidad espartana. Más tarde, cuando tal valoración psicológica se había convertido en verdadera búsqueda de interpretación, también la austeridad de los juicios será menos rígida, aunque todavía presente, como nos podrá demostrar la confrontación del juicio sobre Filipo con el de Lisandro. El realce dado a la moralidad de Filipo todavía tendrá ciertamente una función histórica y servirá para explicar las deficiencias de Filipo, pero no constituirá ya el centro de la valoración, como para Lisandro, de manera tal que la admiración por Filipo no se verá disminuida por ello. Todavía una vez más la misma experiencia, que mostraba unidos en Filipo un alto valor político y graves taras morales, le servirá de guía a nuestro historiador.

Si, como hemos intentado probar, el límite de Tucídides era la estrecha visión de la historia griega y de la personalidad humana, Teopompo al concluir las *Helénicas* había comenzado a superarlo en los dos aspectos. El contraste entre los imperialismos quedaba resuelto en un ideal panhelénico, que devolvía valor a todo lo que los griegos sentían como historia común, desde la toma de Troya hasta las guerras médicas; y la personalidad humana era mirada con ojo atento para descubrir la íntima razón de su grandeza y de su debilidad. Pero era apenas un principio, no se podía olvidar que Esparta, aunque idealizada con todo el panhelenismo posible, era ahora ya un fantasma del pasado cuando escribía Teopompo. Y sobre este pasado los recuerdos eran demasiado vivos para que se ignorase de qué forma se había conducido Esparta con las otras ciudades, Estado contra otros Estados, sin un programa que intentase recoger en torno a sí toda la civilización griega. Y por otra parte el hombre, apenas comenzado a analizar, se revela bien distinto de cuanto hacían suponer los primitivos juicios moralísticos. La historia misma, que procedía a superar sus propias limitaciones, iba a poner a Teopompo frente a una realidad, que era una crítica viva y demostraba que era absurdo continuar admirando a Esparta, que políticamente no contaba casi nada, cuando se iba delineando un tipo más perfecto de panhelenismo bajo Filipo de Macedonia, el cual por su mismo origen era apto

para sobrepasar cada uno de los imperialismos y para reagrupar a los griegos bajo una bandera común.

Teopompo, por la concepción que mantienen sus *Helénicas*, estaba entre los más dispuestos a recoger las enseñanzas que surgían de la historia. Si la intervención de Macedonia en el mundo helénico renovaba el trauma de la historia griega y destruía toda concepción que se fundase sobre el conflicto de las ciudades griegas, Teopompo estaba en condiciones de renovarse sin contradecirse. Y las mismas vicisitudes políticas, que traían a primer plano países desconocidos y personas nuevas, fuera de los partidos tradicionales, servían para acrecentarle el interés por las cosas y los hombres especialmente lejanos. La inquietud penetraba también en él, educado en la tranquila austeridad tucidídea. Era el momento, por otra parte, de los descubrimientos en la naturaleza y más aún en el alma humana; el tiempo en que Aristóteles entre tantas discusiones de platónicos y de cínicos, trabajaba en recoger el *corpus* de su doctrina. Desde Sócrates, predominaba la exigencia de conocer al hombre; y Tucídides, si no cronológicamente, idealmente era anterior a Sócrates, mientras que Teopompo era posterior, no sólo de hecho. Tres personalidades, diferentísimas las unas de las otras, intervinieron entonces decisivamente en la formación definitiva de Teopompo; tres personalidades, con las que no sabemos cuándo entró en contacto íntimo por primera vez, pero que sólo entonces, en su apartarse más netamente de Tucídides, pudieron revelar su influencia, que probablemente (y para Isócrates ciertamente) habían ejercido ya anteriormente, contribuyendo a alejarlo de su predecesor. Estas tres personalidades son Heródoto, Isócrates y Antístenes.

Sabemos de Teopompo que compuso un epítome de la historia de Heródoto, colocado en general en los inicios de su actividad. No es el caso de ponerse a discutir a fondo esta opinión, porque la cronología ideal es un instrumento demasiado en abuso cuando falta la cronología real. Pero —para expresar una impresión sólo— se comprende bastante mejor este epítome después de las *Helénicas* más bien que no antes. Si el epítome fue la primera obra de Teopompo, no se ve bien con qué fin lo compuso. Tal epítome podía tener sólo un objetivo: encerrar lo que era la materia histórica de Heródoto en un corto espacio, constituirla en la primera parte de una trilogía, de la que la historia tucidídea representase la parte central y las *Helénicas* la conclusión. Hacer un epítome de Heródoto por sí mis-

mo era un cometido tan absurdo, dada la fama de Heródoto, como el de resumir una tragedia de Esquilo; los «epítomes por sí mismos» se harán más tarde por exigencias de escuela o en general para divulgar una cultura no viva ya. En todo caso es cierto que, aunque Teopompo no volvió a Heródoto para resumirlo después de haber compuesto las *Helénicas*, sólo entonces se encontró en las condiciones de espíritu aptas para apreciar la experiencia que el asiduo contacto con Heródoto al resumirlo le había dado. Entonces, en efecto, él, que buscaba una historiografía de más amplios horizontes en que los intereses por los hombres y sus costumbres se marcasen, pudo comprender la obra herodotea en aquella continua curiosidad suya, que le incitaba a registrar costumbres lejanas, retratos de hombres, y que le arrastraba a largos *excursus*, sin oponerse al orden de la narración sólo porque, como es bien conocido, no nació con la finalidad de narrar una vigorosa vicisitud histórica. La obra de Heródoto no conocía, es verdad, problemas políticos, como los que Teopompo había heredado de Tucídides, pero su ingenua exaltación de la victoria griega contra los persas tenía en germen el panhelenismo caro a Teopompo y debía por ello estarle agradecido. Teopompo encontraba en suma en Heródoto, aunque sea en forma primitiva —que él tenía necesidad de pulir y de concentrar en un epítome—, una historia que rompía los límites rigurosos de Tucídides, ampliaba largamente el espacio entre los hombres y las cosas y estaba animada por un ideal, que, anticuado en el tiempo de Tucídides, volvía a florecer algunos decenios después. En las *Filípicas* Teopompo renovaba a Heródoto, en cuanto podía ser renovado después de Tucídides. Abundan las anécdotas, las descripciones de hombres y de países y, en todo momento que parece necesario, amplios *excursus* rompen el relato: sobre los adivinos y profetas en el libro VIII, sobre los demagogos atenienses en el libro X, sobre la historia de Persia desde la guerra de Evágoras hasta la sumisión de Egipto en los libros XI(?)-XIX, sobre Atenas en el libro XXV, sobre la historia de Asia Menor en los libros XXXV(?)-XXXVIII, sobre la historia de Occidente en los libros XXXIX-XLIII.

Vuelve a estar en vigor, sea acaso con otro sentido, sea acaso con otra madurez, la historia que, no limitada a un problema político exclusivo, se retrasa ante todos los reclamos y allí donde, para la comprensión de la narración principal, bastarían pocas alusiones, se detiene a recoger los conocimientos más variados. Historia que acerca las condiciones del mundo griego del siglo IV a las de la primera

mitad del siglo V, porque, mientras la guerra del Peloponeso había provocado un encogimiento de la vida griega en sí misma, la época de Filipo vuelve a estar, como la época de las guerras médicas, volcada hacia fuera, abierta a múltiples combinaciones. Y es todavía herodoteo en Teopompo el modo, diría pasivo, de recoger las más insólitas tradiciones. No faltaba a Teopompo un agudo sentido crítico para lo que sucedía en Grecia, y basta para probarlo su famoso intento de tachar de falsedad el trabajo de Calias, porque estaba escrito en letras jónicas y no en letras áticas, como se esperaría en un documento anterior al arcontado de Euclides: fr. 154 (149). Pero su misma apertura mental, que lo llevaba a recoger las tradiciones más dispares, lo hacía indiferente a su verdad, porque todo su interés estaba puesto en su novedad; y por lo demás, si la experiencia directa del mundo griego le daba el criterio de lo que podía ser verosímil en esto, la diversidad de las costumbres de los bárbaros le hacía perder con respecto a ellos todo sentido del límite entre verosímil e inverosímil. Cosa que ya había acontecido en parte a Heródoto, más a Ctesias y acaso a otros escritores, a través de los cuales Teopompo pudo recibir incitaciones a apretar la mano en las descripciones, pero no a constituir su historiografía, que no es parangonable con la de Ctesias y de Helánico, aunque, por lo que refiere Estrabón (I, 2, 35; fr. 381 [27]), Teopompo mismo reconocía, probablemente en el proemio de las *Filípicas*, su parentesco no sólo con Heródoto, sino con Ctesias, etcétera: «Teopompo se confiesa diciendo que narrará fábulas en la historia mejor que Heródoto, Ctesias, Helánico, y los escritores de cosas orientales». Heródoto es el verdadero modelo, e imita las peregrinaciones herodoteas, la alabanza que se debía encontrar en el mismo proemio, de ser superior a Isócrates y a Teodectes por haber podido pasar la vida en el amor de saber «sin que hubiese allí un lugar de reunión de los griegos, ni ciudad famosa a la que él no hubiese ido» (fr. 25 [25]). Así, desde la crítica cerrada de la tradición, que había en Tucídides, se vuelve, por lo que no tiene relación con la vida política griega, a la indulgente aceptación de Heródoto; y es acaso el aspecto en el que mejor se expresa aquella contaminación de Tucídides y de Heródoto, que, queriendo definirlo groseramente y sin comprender el significado histórico, podría señalar la característica más sobresaliente de las *Filípicas*.

Si Heródoto representaba para Teopompo el modo ingenuo de librarse de Tucídides, Isócrates representaba el conocimiento refina-

do, conocimiento que, relacionando la historia con Heródoto, le impedía hacerse herodoteo. Isócrates parece haber proporcionado sobre todo el hábito de envolver al lector en una red sutil de palabras tejidas armoniosamente en juegos de euritmia y de contraposiciones, pero tal hábito, no es, como se cree, exterior. Por el contrario, es la señal justamente de aquel conocimiento, a que aludimos hace poco, que en las narraciones o en los discursos (Teopompo fue, como se sabe, orador también) no se deja arrastrar por el tema y si se entusiasma, sabe entusiasmarse. Dominio o apariencia de dominio del hombre sobre la palabra, lo hace servir para sus propios fines con lúcida y calculada habilidad, que impide caer en el cándido relato herodoteo, incluso en los momentos en que parece haberlo reemprendido. La «psicagogía» de Teopompo, como la de Isócrates o también la de Gorgias es fría sumisión de la palabra a la voluntad, que impide toda efusión instintiva del sentimiento, supone por tanto una finalidad en el discurso y, no por ninguna razón, nace con la propaganda pitagórica. Tal «psicagogía» se convierte en vano ejercicio sólo cuando el que la emplea no tenga ningún objetivo, de otra manera indica, sea incluso por distorsión lógica, la voluntad tendida para someter otra voluntad. Nada es por tanto más ocioso y desmañado que continuar hablando de historiografía retórica en sentido despreciativo, a propósito de Teopompo, considerando que Isócrates fue su maestro, mientras en rigor se debería eliminar la denominación de rétor también en relación con Isócrates mismo, si no se la quiere confundir con las palabras sin ideales que tienen poco o nada en común con él, hombre de fe antes que todo. Es el error que aquí, tratándose de las relaciones entre Isócrates y su discípulo, se denuncia más resueltamente, porque ha impedido a casi todos comprender a Teopompo y ha hecho que se le niegue el lugar que se le asigna en la historia de la historiografía. Si Polibio ha creído oponer su historiografía de hechos a la «retórica» de Teopompo, estaba en su perfecto derecho, porque en verdad sabía poner la atención en la estructura política y militar de Roma con otra mentalidad bien distinta que no la que tenía Teopompo; pero no conocía los ideales panhelénicos de su adversario y tampoco recordaba el esfuerzo para conquistar una visión más alta y menos circunscrita de la historia griega, que, como demostraremos quizás en otra ocasión, será la condición por la que se llegue con Polibio a legitimar la conquista romana. Aquí baste con decir brevemente que, como Filipo de Macedonia preparó el camino a Emilio Paulo, así Teopompo fue predecesor de Polibio. Esto chocará contra la concepción que desde Beloch en adelante ha llegado a ser predominante, según la cual en Queronea se culminó la unidad griega y ya no se concluyó la historia independiente. Tal concepción pone en justo relieve la forma en que la historia de la civilización griega no ha tenido solución exterior de continuidad antes y después de esta batalla, porque la hegemonía de Filipo no era dominación extranjera; pero omite el hecho evidente de que la unidad fue impuesta a los griegos, los cuales no la querían. Y hasta tal punto no la querían, que acogieron a los romanos como liberación de Macedonia misma. Así Teopompo que introducía un elemento extraño a la voluntad de la mayoría de los griegos en la historia griega preparaba el camino a Polibio, que cometía análoga interpretación arbitraria no ya sobre Filipo, sino sobre los romanos.

Isócrates tiene, pues, influencia sobre Teopompo especialmente porque le enseña que la obra histórica no se apoya, como en Heródoto, sobre una plácida narración, ni, como en Tucídides, sobre una meditación encerrada en sí misma, sino sobre una habilidad sutil para atraerse hacia sí al lector. Habilidad que no sólo no excluye, sino que por el contrario implica que haya un contenido a hacer valorar. La «psicagogía» o la retórica de Teopompo define su modo de entender la relación entre el escritor y sus lectores, pero no revela la construcción íntima de su concepción histórica, la cual siempre está envuelta con problemas políticos y morales. La retórica, en suma, señala la conciencia de deber imponer un contenido, no resuelve en sí el contenido mismo de la historia, al menos en Teopompo. Tal es para él la enseñanza de Isócrates, que, como pronto veremos, la defenderá también en polémicas filosóficas, de las que no sabemos mínimamente la cronología, y por ello no podemos decir si representa su pensamiento maduro o una actividad juvenil. Ciertamente, el acuerdo entre Isócrates y Teopompo debió ser en la época de las *Filípicas* mayor que no en la época de las *Helénicas*. En tanto que Teopompo reemprendía directamente los problemas planteados por Tucídides, quedaba inevitablemente envuelto en un contraste de imperialismos, que tanto más si se resolvía en favor de Esparta como él pensaba, lo mantenía lejos de los ideales de fondo panhelénico, a pesar del *Arquídamos*, de Isócrates. No pensaría por tanto que Isócrates hubiera podido actuar fuertemente, o al menos positivamente, sobre la formación de los convencimientos políticos de Teopompo. Sus caminos

eran originalmente divergentes y se encontraron sólo cuando el «hecho nuevo» de Filipo obligó a ambos pensadores a modificar la dirección mezclándolos en un idéntico panhelenismo, por necesidad, superior a toda preponderancia regional.

Teopompo, heredando del maestro el convencimiento de que la palabra tiene un valor psicacógico, debía aceptar también todas las consecuencias de la doctrina: no considerar las palabras como expresiones absolutas de determinados objetos, sino estudiar por el contrario el efecto total sobre el espíritu humano, otorgando importancia a su composición elegante más que a la exactitud de la frase. Tales consecuencias tenían, como es obvio, no sólo importancia práctica, sino más aún teórica, implicando así todo el problema de la naturaleza del lenguaje y en modo especial el fundamento de las distinciones entre término y término, que había ya preocupado a Pródico y después a Antístenes. La polémica en el tema había sido mantenida viva sobre todo por los platónicos.

Entre la escuela de Platón y la de Isócrates, como es bien conocido, las relaciones no fueron siempre iguales. A Platón, afirmado lo absoluto de las ideas, no podía repugnarle en sí una retórica que supiese incitar a los hombres hacia la verdad, y se había acercado a esta psicogogía, en efecto, en el *Fedro*, cuando el discurso XIII *Contra los sofistas* de Isócrates le había infundido gran esperanza de ver realizado su ideal de rétor en él, que en el programa de su escuela afirmaba con intelectualismo digno de un socrático que fortaleza, sabiduría y justicia son una cosa sola y una sola ciencia las puede proporcionar. Pero después la psicagogía se había revelado como lo que era, o sea un irremediable relativismo, dirigido a persuadir a cualquiera con los argumentos que se le adapten, no reconciliable con la dialéctica de las ideas. El *Elogio de Helena* vino a romper definitivamente el antiguo idilio, y la respuesta fue casi ciertamente el juicio último del *Eutidemo*. Platón se valía del lenguaje como instrumento dialéctico para llegar a los fundamentos del conocimiento; e Isócrates se valía de ello como de un órgano práctico; uno encontraba conceptos en él, el otro fuerzas de atracción. Teopompo, cuando escribe contra Platón, le reprocha cabalmente (al menos por lo que se ve por uno de los poquísimos restos de su *Contra la enseñanza platónica*) la inutilidad de la hipótesis de las ideas por el uso que se debe hacer de las palabras: «¿Ninguno de nosotros antes de ti dijo "bien" o "justo"? ¿O no habiendo indagado lo que es cada uno de estos términos, pronunciamos voces sin sentido y vacías?» (fr. 275 [250]). Y si las ideas no sirven para darse cuenta del lenguaje, no sirven tampoco para penetrar en la realidad, porque como objetaba otro fragmento, existe el cuerpo dulce, pero no la dulzura (fr. 359 [251]. La crítica de Teopompo, si la pueden dejar reconstruir dos fragmentos brevísimos, era doble, envolvía por una parte la relación entre las ideas y el lenguaje, por otra la relación entre las ideas y la realidad exterior y concluía en ambos casos que las ideas eran una hipótesis, que no servía para explicar aquello para lo que se la había formulado. Tales objeciones eran cualquier otra cosa menos peregrinas, pero si no son suficientes para otorgar un puesto a Teopompo en la historia de la superación de la filosofía platónica, pueden ofrecernos una nueva prueba de aquella conciencia crítica que los modernos niegan generalmente al historiador de las *Filípicas*, y además señalarnos la mayor complejidad que la teoría psicagógica había debido asumir para reaccionar contra adversarios de muy distinto tipo que Antifonte y Lisias. El argumento, que aquí puede apenas ser apuntado, será profundizado en una investigación sobre las doctrinas retóricas de Isócrates, que dirija la atención sobre todo este desarrollo de la teoría psicagógica. Pero entre tanto, apenas por los dos fragmentos de Teopompo, se puede discernir cómo de la simple consideración de la palabra como instrumento de persuasión se había debido pasar al problema de la relación entre la palabra y el concepto de la palabra y la realidad exterior. Teopompo negaba las soluciones platónicas; pero no sabemos si él las sustituyó y cómo.

Cuando Teopompo oponía a la «dulzura» la realidad del «cuerpo dulce» repetía evidentemente la famosa, demasiado famosa, contraposición antisténica de «caballidad» y «caballo». Y no es el único signo de simpatía por el pensamiento cínico. Acusaba a Platón de plagiar a Antístenes (fr. 259 [247]) y exaltaba a este último entre los socráticos por la oratoria diciendo que «era elocuente y que hechizaba a cualquiera con bien moduladas conversaciones» (fr. 295 [248]). Esto puede sorprender a quien juzgue con esquemas prefijados, considerando que Teopompo era un discípulo de Isócrates y recordando la polémica entre Isócrates y Antístenes, inevitablemente entre el teórico de la psicagogía y el filósofo de la absoluta correspondencia entre palabra y cosa, hasta llegar a negar la predicabilidad en todo término. En efecto, la admiración de Teopompo por Antístenes no podía fundarse sobre alguna adhesión intelectual a su doctrina

lógica porque, como veremos, en la teoría y en la práctica Teopompo quedaba sobre el terreno de la psicagogía. Podía valerse de argumentos opuestos desde Antístenes a Platón, como todo buen polemista sabe recoger de todas partes las razones que le sirven, pero no podía adherirse al espíritu que había sugerido la crítica cínica. Si Teopompo reprochaba a Platón haber entumecido el lenguaje conceptualizándolo, con mayor razón debía dirigir el mismo reproche a Antístenes. El mismo juicio que Teopompo ofrece de la elocuencia antisténica era de pura entonación psicagógica y por esto, sin paradoja, anticínica. La admiración de Teopompo por Antístenes se refiere por consiguiente a la natural simpatía por un adversario de Platón y por un austero moralista. Que dos adversarios de una misma doctrina y de una misma persona, también desde puntos de vista opuestos, acaben por aliarse en razón de esta común oposición es demasiado obvio. Interesa más el segundo motivo, que debe ser reanudado con la adhesión a la moral espartana, que habíamos reconocido ya en el Teopompo de las *Helénicas*. En Antístenes debía encontrar aceptable sobre todo aquella resistencia a las posiciones que apreciaba en la costumbre lacónica. Por el contrario, la filosofía cínica, formulando con rigor la teoría de tal actitud, debió hacerlo más consciente en nuestro historiador. En este robustecer, iluminándola con la teoría, una profunda tendencia de Teopompo, está quizá la verdadera, y única, eficacia del cinismo sobre él.

Con ello creo haber hecho justicia a la aguda tesis que R. Hirzel sostuvo muchos años ha (*Rh. Museum*, XLVII, 1892, pp. 359 ss.) interpretando la historiografía de Teopompo como historiografía cínica: «So erscheint die Geschichtschreibund Theopomps als eine Consequenz des Kynismus auf die historische Betrachtung bezogen» (p. 376). Hirzel tuvo el mérito indudable de intentar definir las categorías del juicio historiográfico de Teopompo más allá de las acostumbradas opiniones repetidas antes y después de él; pero si su intento —que representa la única interpretación de Teopompo digna de tal nombre que se tenga— no tuvo continuación y fue por contra casi olvidado, la culpa no fue toda de los otros estudiosos. El ensayo de Hirzel, comprometido como era, tenía demasiados elementos inverosímiles. Si no nos hemos engañado en las páginas precedentes, no tenemos necesidad de repetir todos los aspectos de Teopompo, que el filólogo alemán olvidaba para concentrar la investigación en uno solo, y tampoco en el más importante. Hirzel no se apercibía en

definitiva que la psicagogía y el panhelenismo de Teopompo refutaban aquella ortodoxia cínica a la que él lo quería plegar.

La necesidad de sobrepasar la mentalidad de Tucídides llevó, pues, a Teopompo a las más variadas experiencias de pensamiento. Heródoto, Isócrates, Antístenes era personalidades muy dispares y entre ellos contradictorias. Teopompo supo conciliarlas en su inquieta búsqueda de una historiografía que diese satisfacción juntamente a sus convicciones políticas y a la exigencia de recoger voces nuevas y distintas del mundo y supiese después presentarse en aquella forma, que se pretendía en las concepciones más «modernas» sobre la palabra. El análisis de los varios elementos que confluyen en la personalidad de Teopompo nos ha permitido ver, si no nos engañamos, cómo cumplía cada uno su función al constituirla. Heródoto le presentaba aspectos historiográficos que podían ser renovados útilmente; Isócrates, además de confirmar el panhelenismo, le indicaba el valor de la «forma literaria»; Antístenes le clarificaba teóricamente la adhesión a la mentalidad espartana y con ello le armaba el juicio con la intrépida seguridad de los convencidos. Pero si las noticias fragmentarias nos han permitido analizar, sea acaso con cautela, estos elementos, no permiten además ver en ellos la síntesis, esto es, la obra histórica, en donde estaba la verdadera originalidad de Teopompo. Nadie podrá nunca decir exactamente de qué forma se reanimase en él la visión de la historia contemporánea. Los muchos fragmentos que tenemos de las *Filípicas*, si bien están llenos de juicios y de descripciones particulares, no dejan además entender la forma en que las vicisitudes políticas eran narradas y se entrelazaron con las valoraciones de los individuos y con los *excursus* de todo tipo: el gran cuadro de la política del siglo IV está ahora ya enteramente destruido. Apenas si puede adivinarse algún aspecto de la figura central, Filipo, pero incluso ésta queda descolorida por la falta de referencia a las vicisitudes de su acción política.

Polibio (VIII, 11, 1-4) —se sabe— después de haber referido lo que Teopompo decía de sí mismo, de haber emprendido su obra mayor, porque «Europa no había proporcionado nunca un hombre como Filipo, hijo de Aminta», intentaba cogerlo en contradicción, reprochándole el mostrar a Filipo inmediatamente después «en el proemio y en toda la historia, incontinente con las mujeres, hasta el punto de arruinar su casa por cuanto había en él, con esa su incli-

nación y tendencia, injustísimo después y extremadamente malvado en procurarse amigos y aliados, culpable de haber subyugado muchas ciudades y de haberlas sorprendido con engaños y violencia, poco comedido también en el beber, de suerte que a menudo se mostraba de día a los amigos embriagado». La acusación de Polibio es tan absurda que, como acusación, no puede ni siquiera ser tomada en consideración, porque es inconcebible que Teopompo se divirtiese en transformar al héroe de su obra en un disoluto. Pero los dos aspectos que la acusación nos revela son indudablemente exactos y se encuentran en los fragmentos que nos han llegado: por ejemplo en el largo fr. 225 b (217), que describe del peor modo las costumbres de Filipo, y viceversa en el único fragmento del *Encomio Filipo*, juntamente con el título, lleno de significado: «si quisiera perseverar en los mismos propósitos, reinaría sobre toda Europa» (fr. 256 [247]). Lo que importa es ver qué significado atribuía Teopompo a los detalles de la vida privada de Filipo.

Ahora sabemos ya implícitamente de cuanto se ha dicho sobre el tono político de las *Helénicas* los motivos de la admiración de Teopompo por Filipo: su programa de unidad griega y de expansión de la civilización griega. El antiguo panhelenismo, que había llorado el fin de la hegemonía espartana, encontraba ahora su realizador en la firme voluntad de Filipo; realizador de aquello que parecía el ideal más grande que, uniendo a los griegos en una voluntad común, daba por fin un sentido concreto a la contraposición entre griego y bárbaro, desde siglos jactancia de los griegos. Para entender el panhelenismo de Teopompo es necesario precisamente considerar también este natural corolario suyo, la superioridad sobre los bárbaros y la convicción más o menos precisa del derecho a dominarlos, extendiendo la civilización helénica. No es casual que en el «Encomio» antes citado de Filipo se hablase de su proyecto, verdadero o hipotético, de dominar sobre «Europa», Europa de entonces, y que en el proemio de las *Filípicas* se le define como el hombre más grande de Europa. En la definición estaba la justificación de tal proyecto. Grecia, que no había sabido encontrar en sí misma las energías para expansiones, encontraba ahora quien se las infundía. Era una infusión artificial; pero entre tanto no faltaba quien advirtiese la grandeza que se iba preparando con esta expansión de la civilización griega en Oriente y en Occidente. No era admirado un imperialismo, si a este nombre se añade el habitual sobreentendido de la superioridad militar, que los

griegos, aun habiendo conseguido realizarlo de hecho, no lo tuvieron nunca entre los elementos consecutivos de su civilización; pero se presentía la difusión de un patrimonio espiritual, que no fue nunca tenido por intransmisible o propio de una casta cerrada.

Pues bien, este ideal corrió por un momento el riesgo de ser triturado por la muerte violenta de Filipo por obra de Pausanias. Tal asesinato no era sino la conclusión de una serie poco edificante de disensiones e intrigas en la corte macedónica, en la que Filipo, considerado como usurpador del trono, había acabado por revolver contra sí incluso a los más íntimos, comenzando por Alejandro. Estas disensiones eran ciertamente provocadas en gran parte por el carácter mismo del rey, por aquel violento y desmedido apasionamiento suyo que nos describe Teopompo (para omitir las descripciones de su adversario demasiado agrio, Demóstenes); era lógico, por tanto, que Teopompo, que tenía una sensibilidad particular para tales defectos, refiriese a Filipo la culpa de lo que le turbó la vida y le causó la muerte. Demasiado finamente griego para no apercibirse de cuanto de bárbaro había todavía en Filipo, Teopompo distingue su capacidad política de sus hábitos personales, y como a la primera atribuye sus buenos éxitos reales y acaso mayormente todavía los planes admirados solamente, así debía referir a la segunda, además de las crueldades innegables y los demás excesos, aquel enredo de vicisitudes que llevó a su muerte.

Si la interpretación de la que pareció a Polibio una contradicción injustificable de Teopompo, propuesta aquí, es exacta, se deduce de ella también una consecuencia legítima sobre la fecha en que fueron concluidas las *Filípicas*, que debieron ser, pues, elaboradas definitivamente después de la muerte de Filipo. Por lo demás es conclusión difícilmente evitable. No tenemos ningún fragmento seguro aunque mínimo, del último libro, el LVIII, y no sabemos por tanto dónde terminaría la obra; pero los escasos fragmentos de los libros LV-LVII aluden en su mayoría a Laconia y nos remiten, por consiguiente, a la guerra con Esparta que sucedió en el 337, el año antes de la muerte de Filipo.[3] Es por tanto muy difícil que el libro siguiente no llegase hasta esta muerte y la obra no abrazase verdaderamente todas las *Filípicas*, las empresas de Filipo. La severidad con que Teopompo

3. Prescindo de los fragmentos 330 (301) y 340 (310) que aluden probablemente a hechos del 324, pero que no pertenecen con certeza a las *Filípicas*.

narra los defectos del rey macedonio reflejaría en este caso la amargura de ver en peligro la prosecución de todos sus planes por una muerte causada por contiendas triviales. Si nosotros supiésemos que las *Filípicas* fueron acabadas muchos años después del 336, podríamos también añadir que en ello se debía ver un parangón implícito entre Alejandro y Filipo; pero en realidad no sabemos nada y la vieja observación de que Teopompo no habría llamado a Filipo el hombre más grande de Europa después del triunfo de Alejandro vale siempre como indicio contrario, si no otra cosa, porque la prudencia debía sugerir a Teopompo, que tuvo relación al menos epistolar con Alejandro (250 ss. [243-244]), expresiones menos concisas.

Se debe observar, sin embargo, que si las *Filípicas* fueron concluidas después de la muerte del rey, debieron ser redactadas, muy probablemente en parte, no sólo antes de esta muerte, sino incluso antes de que la guerra con Persia llegase a ser el elemento más importante y actual del programa de Filipo. Porque Filipo, como veremos, es el hombre más grande de Europa, precisamente en la forma como en el *Encomio* es capaz de dominar Europa. En ambas frases hay la constatación y al mismo tiempo la jactancia del poder de Filipo en Europa, no en Asia, y por eso estas frases deben ser anteriores al 338.

Pero es preferible detenerse todavía un momento sobre las varias «tomas de posición» que derivan de la actitud política fundamental de Teopompo, y que ahora sólo nos pueden interesar como confirmación de sus ideas políticas y como prueba en contra de su psicologismo moralizante. Los juicios sobre Demóstenes dicen poco por deducibles ya *a priori*: Teopompo no le negaba probablemente la habilidad oratoria, pero lo llama «enfermizo de índole e incapaz de perseverar mucho tiempo en los mismos proyectos y con los mismos hombres» (fr. 326 [298]; cf. fr. 329 [300]). Más atrayentes son los juicios sobre la democracia de Atenas y de otros lugares, a los que extiende sin duda la experiencia vivida en Atenas. La democracia ateniense había querido la guerra del Peloponeso, que había provocado insanables escisiones en el interior de Grecia y había renovado la intervención persa; la democracia ateniense después, con Demóstenes, había vuelto a oponerse a la unidad griega, luchando contra Filipo. De esta pasión deriva el *excursus* sobre los demagogos atenienses, que, a juzgar por los pocos fragmentos significativos, como aquellos sobre Cleón (fr. 92 [94]) y sobre Eubulo (99-100 [90-91]), debía ser violentísimo. Se salva naturalmente Cimón (fr. 89-90 [88-

89]), porque había sido favorecedor de la política de entendimiento entre Atenas y Esparta. También Calístrato de Afidna (97 [90]), estaba entre los menos peor tratados: «incontinente en los placeres, pero solícito en las preocupaciones políticas». Pero había acabado plegándose a una política filoespartana y antitebana y había caído víctima de sus conciudadanos. El odio por la democracia ateniense se identifica después —hasta tal punto la democracia había llegado a ser propia de la ciudad— con el desprecio por toda ella. Todos recuerdan el famoso fragmento sobre la arrogancia de los atenienses (fr. 153 [148]), que tiende con un golpe siniestro a quitarles todo su mérito en las guerras médicas, precisamente cuando otra guerra se estaba perfilando contra Persia: «aunque la batalla de Maratón no todos la celebran igual, y en tantas otras cosas la ciudad de los atenienses es jactanciosa y engaña a los griegos». Del odio por la Atenas democrática se pasa al odio por la democracia en general, y es verdaderamente característico cómo es tenido por una degeneración moral el traspaso de la oligarquía a la democracia, que se desarrolla con las formas de incontinencia, entre las que Teopompo ponía precisamente la inmoralidad: «Los bizantinos habían llegado a la incontinencia y a habituarse a las compañías y a beber en las tabernas, porque vivían desde hacía tiempo en régimen democrático y habitaban una ciudad que es un emporio comercial, y todo el pueblo pasaba el día en la plaza y en el puerto. Los calcedonios después, antes de participar en un gobierno democrático, practicaban mejores modos de vida; pero, después gustaron la democracia de los bizantinos, se desmoronó su voluntad, tornándose en la vida diaria beodos y pródigos, de sabios y mesurados que eran» (fr. 62 [65]).

Tucídides había considerado el ordenamiento de la ciudad sólo por la influencia que podía tener en la fortuna política de la ciudad misma. Teopompo valora este ordenamiento por la medida de la virtud en la que saben educar los ciudadanos. En este contraste de puntos de vista está todo el contraste de los dos historiadores. La moral que enseñaba a operar noblemente para ventaja de la propia ciudad está ahora desaparecida. Teopompo mira al hombre. Su mismo panhelenismo, más que sobre concretos intereses nacionales, parece fundarse sobre valores humanos, que se reencuentran especialmente en el hombre griego; es un panhelenismo de «intelectual» que no podrá por ello llegar a ser nunca una fuerza operante al máximo entre los griegos; un panhelenismo, que amenazaría disolverse en un

cosmopolitismo, al que ya lo aproximan las simpatías por los cínicos, si no lo retuviesen los presupuestos sentimentales sobre los cuales se levanta, las luchas intestinas entre los griegos, la rivalidad con Persia, y más, la sensación de la diferencia entre griegos y bárbaros. Filipo, para consolidar su hegemonía sobre Grecia, no había pensado en una constitución orgánica unitaria, sino en una empresa nacional, de la unidad de la política exterior había llegado la unidad de la política interior. En Maratón, en Platea, los griegos habían combatido por la libertad común, el panhelenismo de entonces era defensa del ordenamiento (si se permite la palabra) antipanhelénico. El panhelenismo de Filipo, en cuanto era programa ideal, era en cambio una defensa de la «civilización griega». Teopompo es el historiador y el apologeta de tal panhelenismo, que hunde sus raíces en el valor, no ya de la ciudad, sino del hombre civil, o sea el griego. Era casi el ideal de Isócrates: concordia y justicia entre los griegos, lucha contra el bárbaro. Y llega la duda de que en Teopompo este ideal se determinase más netamente. Se nos pregunta si el moralismo del que él era guardián vigilante era sólo el medio de preservar esta civilización o acabar indicando su mismo contenido. En un pensador que admiraba entre las ciudades griegas a Esparta y entre las filosofías el cinismo, esto no maravillaría, pero es también indemostrable: muy poco es lo que sabemos de Teopompo.

De todos modos, el panhelenismo liberaba a Teopompo de la historia de conflictos internos en Grecia, que era la historia de Tucídides y lo liberaba consiguientemente de la ética ciudadana, por la que sustituía la celebración de los valores humanos —cualesquiera que éstos fuesen— que distinguían al griego del bárbaro. Teopompo cooperaba a escindir la ética de la vida estatal, adaptándose a todo el movimiento de pensamiento, que es de los cínicos y (en parte) de los peripatéticos, después de los estoicos y de los epicúreos. Se ha dicho muchas veces que la originalidad de Teopompo ha sido poner en el centro de su historia *un* hombre, en el lugar de un pueblo o una ciudad. Se habría quizá dicho mejor que su originalidad está en haber puesto en el centro *al* hombre con sus tendencias y sus pasiones, *al* hombre cuyo valor está fuera de cada ciudad, porque está en la nobleza de su espíritu. Repitámoslo: si la historia de Teopompo está en los presupuestos sentimentales panhelénicos, en los presupuestos lógicos es cosmopolita. Y tal parecería serlo de hecho, cuando su interés humano le incita a valorar con la misma medida a griegos y bárbaros,

como se puede ver en el juicio sobre los ilirios en el fr. 39 [39]. Pero en realidad se falsearía el tono de todas las *Filípicas*, si no se supusiese presente en todas partes aquel ideal panhelénico, en gracia del cual Teopompo cometía la contradicción más paradójica concebible en él, que era la de dedicar su obra a un hombre, del cual en condiciones normales habría hecho un juicio severísimo, y por tanto se mantiene invariable que, aun con las oscilaciones inevitables, el hombre de Teopompo es siempre el hombre griego, portador de valores universales, que en tanto son practicables en cuanto los no griegos se helenizan: proceso de helenización, que es después la verdadera constitución de la ciudad del mundo.

Ciertamente, Teopompo no tiene ya la fascinación de la investigación meditada y dolorosa de Tucídides; pero su historia no era, como la de Tucídides, un testamento que transmitiese a la posteridad una experiencia, que, dada la uniformidad de la naturaleza humana, habría podido servirle, era en cambio obra de persuasión, de atracción al ideal panhelénico. Subsisten sin duda todavía en Teopompo los gérmenes de una decadencia de la historiografía, pero como subsisten en toda obra vigorosa. La decadencia comenzará cuando se imitará a Teopompo, sin aquella pasión política y humana que lo animaba.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Los fragmentos de Teopompo han sido traducidos por la edición de Jacoby en *Die Fragmente der griechischen Historiker.* Los números entre paréntesis son los de la edición oxoniense de Grenfell y Hunt. Para las páginas de introducción sobre Tucídides estoy obligado a remitir a mi «Composizione della storia di Tucidide», *Mem. Acc. Scienze Torino*, 67, 1930, por más que me doy cuenta perfectamente del insuficiente planteamiento filosófico que la vicia, insuficiente planteamiento no superado acaso del todo en este ensayo. Algunas investigaciones ulteriores sobre Tucídides en «Le cause della spedizione di Sicilia», en *Rivista di Filologia*, 57 (1929), pp. 371 ss., y «La spedizione Ateniese in Egitto», en *Aegyptus*, 10 (1930), pp. 190 ss. Véase el estudio muy agudo de W. Schadewaldt, *Die Geschichtschreibung d. th.*, Berlín, 1929, y mi discusión con él en *Litteris*, 7 (1930), pp. 98 ss.

Sobre Teopompo la única cosa notable de verdad me parece el ensayo de Hirzel citado en el texto. El comentario de Jacoby en la edición citada, óptimo por la interpretación de detalle, no deja ver todavía una interpretación de conjunto, que ciertamente aparecerá en la voz «Teopompo» en el Pauly-Wissowa (fue escrita, sin embargo, por R. Laqueur). E. Meyer, considerando a Tucídides el punto de llegada de la historiografía griega, y no sólo de la griega, no podía asignar a Teopompo sino una importancia negativa: por ello su *Theopomps Hellenika* (Halle, 1909) no tiene, en lo que respecta a la historia de la historiografía, el valor de las sugestivas páginas sobre Tucídides en *Forschungen zur alten Geschichte*, II, pp. 269 ss. Superficial A. Van Mess, «Die Anfänge der Biographie und der psychologischen Geschichtschreibung in der griechischen Litteratur. I. Theopomp», en *Rh. Museum*, n. f., 60 (1915), pp. 337 ss. Teopompo merecería también ser mejor estudiado desde el punto de vista estilístico, que sería no sólo un punto de vista externo, ya que serviría para aclarar la influencia de Isócrates (¿y de otros?) sobre él. Algún detalle, por ejemplo, en P. Maas, «Stilistisches zu dem Historiker Th.», en *Berl. Phil. Woch.* (1912). coll. 1845-1846. Como digo en el texto, no creo, sin embargo, contrariamente a Jacoby (*RE* XI, 2.067-2.068), en una fuerte influencia de Ctesias sobre Teopompo por el diversísimo carácter de la historiografía ctesiana, tal como al menos he intentado determinar en «Tradizione e invenzione in Ctesia», en *Atene e Roma*, 1931.[4] Ello no excluye naturalmente, sin embargo, que, sobre todo para la historiografía oriental, el «fantasioso» Ctesias pueda haber seducido a Teopompo en alguna medida. [Cf. sobre todo K. Von Fritz, en *Am. Hist. Review.*, 46 (1941), pp. 765-788. Además, G. Murray, *Greek Studies*, Oxford, 1946, pp. 149-170; H. D. Westlake, en *Historia*, 2 (1954), pp. 288-307; A. E. Raubitschek, en *Phoenix*, 9 (1955), pp. 122-126; *id.*, en *Phoenix*, 14 (1960), pp. 61-95; K. K. Zel'in, en *Vestnik Drevnei Istorii*, 1960, n. I, pp. 84-107.]

Las alusiones a Isócrates en el texto requieren discusiones y desarrollos, que espero poder ofrecer en otro lugar; no justifico por ello aquí la tesis sobre las relaciones con Platón, que he creído deber elegir entre tantas otras. A las *Helénicas* de los papiros de Oxyrrinco dedico un buen estudio especial en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, 66 (1931), pp. 29 ss., volviendo a mantener que están en Androcion. [Para este error, en el que sigo a G. De Sanctis y F. Jacoby, *Abhandl. zur Griechischen Geschichtschreibung*, 1956, p. 324.]

4. El ensayo sobre Ctesias, con apéndice, queda situado en la *Cuarta contribución*.

10. ATENAS EN EL SIGLO III A. C. Y EL DESCUBRIMIENTO DE ROMA EN LAS HISTORIAS DE TIMEO DE TAUROMENIO *

A Augusto Rostagni
φιλοτιμαίῳ

La llegada del exiliado

Durante pocos meses en el 318 a.C. Atenas tuvo un gobierno democrático que se creía en la esperanza de estar protegido de las picas macedónicas de Poliperconte. Hacia finales de año una batalla naval destruía el poder de Poliperconte. Su rival Casandro restablecía un gobierno de propietarios en Atenas y mantenía una guarnición en Muniquia para sostenerlo, pero, hecho prudente por los acontecimientos, reducía a la mitad el censo necesario para los plenos derechos de ciudadanía que había sido impuesto por Antípatro en el 322. El almirante que mandaba la flota de Casandro era Nicanor, hijo adoptivo y yerno de Aristóteles, y con su desembarco triunfal en el Pireo los peripatéticos habían subido al poder.[1] Durante diez años Atenas fue hábilmente administrada, por cuenta de Macedonia, pero con largo despliegue de teorías peripatéticas, por Demetrio Falereo, discípulo de Teofrasto.[2]

* *Rivista Storica Italiana*, LXXI, 4 (1959), pp. 529-556.

1. Nótese, sin embargo, que Nicanor personalmente se encontró pronto con Casandro y acabó mal: Diod., 18, 75, 1; Polieno, 4, 11, 2; Trogo Pompeyo, *prol.* 14.

2. La bibliografía sobre el mismo en F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, IV: Demetrios von Phaleron*, Basilea, 1949. La más reciente monografía conocida por mí es de E. Bayer, Stuttgart, 1942. Las indicaciones bibliográficas del presente artículo se limitan a obras recientes. Cf. en general las historias de Glotz-Roussel y H. Bengtson.

Pocos meses después de su ascensión al poder otro discípulo de Teofrasto, Menandro, recibía el premio en las fiestas Leneas del 317-316 a.C. por su comedia *El misántropo* (el «Díscolo») venga o no venga al caso, toda humanidad y virtud familiares conforme con el tono asumido por el libertino Demetrio.[3] Pero el personaje que da el título a la comedia no es precisamente un campeón de virtudes cívicas. Es en cambio un aborrecedor del género humano, un hombre que huye del «ágora» en la soledad del monte Parnetes, frecuentado por Pan y consolado por la cercanía de una hija agraciada, y después se corrige sólo aquel poco que es necesario para dar ocasión a la comedia de llegar a un final alegre.[4] Teofrasto mismo, con la mirada aguda del extranjero sólo medio asimilado, dibujó con sus *Caracteres* a más de uno de estos habitantes de Atenas inqietos e introspectivos, en ninguna manera dispuestos a asumir la parte del animal político.[5]

En los años del gobierno de Demetrio de Falero (317-307 a.C.) debió de llegar a Atenas e instalarse allí otro misántropo, un nuevo «Díscolo» erudito: Timeo, hijo de Andrómaco, procedente de Taormina en Sicilia.[6]

De Timeo casi todo es oscuro, incluso cuando llegó a vivir en Atenas. Los indicios conocidos brevemente son estos: fue exiliado por Agatocles. Por un testimonio directo suyo sabemos que cuando escribía el libro XXXIV de su *Historia Siciliana*, que era un conjunto de treinta y ocho libros, había ya vivido en Atenas durante cincuenta años. Después de la historia siciliana, cuyos últimos cinco libros trataban del enemigo de su padre, Agatocles, escribió todavía una obra sobre Pirro en la que llegó al inicio de la primera guerra púnica

3. Cf. mi nota en *Rivista Storica Italiana*, 71 (1959), p. 326. Además el importante ensayo de P. A. Barigazzi, en *Athenaeum*, 37 (1959), pp. 184-195, cuyas dudas sobre la dotación del *Díscolo* (p. 195 nota) no me parecen fundadas por lo demás. Cf. asimismo en la misma dirección W. Schmid, «Menanders Dyskolos und die Timonlegende», en *Rh. Museum*, 102 (1959), pp. 157-192, especialmente p. 172. E. M. Pohlenz, en *Hermes*, 78 (1943), p. 274; G. Zuntz, en *Proceed. Brit. Acad.*, 42 (1956), p. 209. La interesante página de E. G. Turner, en *Bullet. John Rylands Library*, 42 (1959), p. 257, no interpreta exactamente mi pensamiento y se presta a objeciones históricas.

4. En este sentido hay quizá que limitar las observaciones de Barigazzi de que en la comedia la filantropía triunfa sobre la misantropía (p. 193).

5. Sobre la fecha de los *caracteres*, C. Cichorius, en *Theophrasts Charaktere*, Leipzig, 1897, pp. LVII-LXII. Pero P. Treves probablemente tiene razón al trasladar la fecha del carácter 8 del 319 al 317 a.C.: *Rend. Ist. Lombardo*, 92 (1958), pp. 367-374.

6. Véase el apéndice bibliográfico. Todos los datos sobre Timeo están recogidos en F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III, B. n. 566 (1950), con comentarios y notas al comentario de 1955. Las referencias en el texto son naturalmente a los testimonios (T) y a los fragmentos (F) de esta edición.

(264 a.C.), proporcionando así el punto de partida para la historia de Polibio.[7] Sólo una conjetura moderna lo hace volver a su nativa Sicilia después de medio siglo: no que la conjetura sea necesariamente equivocada.[8] Aun cuando queramos atribuir a Timeo hasta los noventa y seis años de vida que una noticia bastante poco fiable de los *Macrobi* de (o atribuidos a) Luciano le asigna, no podríamos hacerlo llegar a Atenas mucho antes del 317 a.C.[9] Para una fecha no anterior al 317 fija las vicisitudes de la familia de Timeo. El padre era aquel Andrómaco que en el 358 ocupó Taormina (Tauromenio) con un grupo de ciudadanos de Nasos supervivientes de la destrucción de la ciudad por parte de Dionisio el viejo. Andrómaco llegó a un acuerdo con Timoleón y le ayudó a asentarse en Siracusa en el 345; de esta forma se asoció a la causa de la restauración de la libertad democrática en Siracusa, sin por lo demás escapar a la acusación obvia de ser Tirano en su patria. No sabemos si vivió tanto como para ver la caída de Taormina en manos de Agatocles de Siracusa, entre el 316 aproximadamente y el 312 a.C.[10] Pero queda claro que el exilio del hijo, Timeo, debió comenzar en aquellos años. Es una excusa que sirve de poco el conjeturar si el joven Timeo fue sorprendido por la caída de Taormina mientras atendía a sus estudios en Atenas y decidió no retornar a su patria. En todo caso, para sus cincuenta años atenienses, que precedieron al final de la *Historia Siciliana* y le dejó tiempo de escribir todavía (en Atenas o en Sicilia) la historia de Pirro, permanecemos en el ámbito del 315-264 a.C. con algún año de oscilación entre ambos extremos.

7. Polibio, 1, 5, 1, que se ha tomado literalmente (cf. 39, 8, 4). Para Timeo y Polibio véase en general F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I, 1957, índice s. v. «Timaeus».

8. Que Timeo haya vuelto a Siracusa porque Diodoro lo llama siracusano en 21, 16, 5 (así, por ejemplo, Croiset, en *Litt. grecque*, 5, 1899, p. 109) es arbitrario, naturalmente. El testimonio esencial es Polibio, 12, 25 d. Poco tenemos para fundarse en Plut., *de exil.*, 14, p. 605 c., según el cual Timeo escribió (¿todas?) sus historias en Atenas. Señálese el penetrante juicio de E. Schwartz (1899), ahora en *Ges. Schriften*, II, p. 187: «Diese geistige Luft des Politisch verballenden, von der Vergangenheit träumenden Athen hat auf den Sikelioten gewirkt».

9. *Macrob.*, 22. Para cálculos aproximativos, cf. G. M. Columba, en *Riv. Fil. Class.*, 15 (1886), p. 353; R. Laqueur, Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie*, s. v. «Timaios», 1.077; T. S. Brown, *Timaeus of Tauromenium*, Berkeley y Los Angeles, 1958, p. 6. Mejor Jacoby, *Kommentar, Text*, pp. 531-532. E. Bayer, *Demetrios Phalereus*, p. 73, precisa la fecha en el 317 sin fundamento.

10. Cf. Diod., 19, 65 y 19, 102, y Jacoby, *Kommentar, Noten*, p. 316. También Marcellino, *Vita di Tucidide*, 27 (T. 13).

Un padre aristocrático, semitirano, sostenedor de la democracia siracusana de Timoleón, víctima finalmente de la tiranía sin máscara de Agatocles —la herencia era difícil—. Se añadieron cincuenta años al menos de exilio en una ciudad agitada por frecuentes cambios de régimen donde lo extranjero era tal vez admirado, siempre críticamente observado. El haber sido discípulo de un discípulo de Isócrates, Filisto, no le creó un ambiente alrededor. Timeo se cerró en sí, se concentró en los libros que le hablaban de la patria lejana, del Occidente bárbaro, agudizó en la ciudad, atareada en otros asuntos, su odio por los tiranos de Sicilia y por los cartagineses. Se convirtió en el estudioso en la sombra, pedante, supersticioso y maligno descrito por la tradición, y en particular por Polibio. Timaios-Epitimaios, «Timeo el denigrador», lo bautizaron los atenienses y repitió, acaso vivo todavía él, el doctor Istro Calimaqueo en un ataque del que desdichadamente no conocemos los detalles. Otro apodo suyo fue la «chismosa».[11] Entre sus víctimas se encontraron Tucídides, Isócrates, Teopompo, Éforo, Filisto, Platón, Aristóteles, Calístenes, Teofrasto, Demócares. A su vez tuvo naturalmente adversarios encarnizados, pero es notable que, aparte Istro, los que conocemos pertenecen a siglos posteriores: Polibio, por supuesto, y el «antiquario» del siglo II Polemón, cuyo *Contra Timeo* tenía al menos doce libros.[12]

El tono, la nota precisa de la denigración incluida en las historias de Timeo no es quizá recuperable ya. Por lo menos es difícil ver claro en el único relato que tenemos de él en Polibio, demasiado preocupado de sí mismo y del propio método para sumergirse en la atmósfera de la declinante libertad ateniense, como habría sido necesario para ser justo con Timeo. Los ataques de Timeo eran en todo caso formalmente del tipo acostumbrado. Dominaba el deseo de desacreditar a los adversarios poniendo de relieve sus pequeños errores de erudición y sus grandes vicios privados. Contra Aristóteles hacía insinuaciones de arrogancia, ignorancia, cortesano, sensual y amante de la buena cocina (fr. 156-157). Contra Demócares, el sobrino y heredero espiritual de Demóstenes, historiador y político, repetía fríamente, ciertamente después del 289, probablemente después del

11. Athen., 6, 103, p. 272 B (T. 16). Cf. *Suda*, s. v. «Timaios» (T. 1).
12. Cf. Müller, *Fragmenta Historicorum Graecorum*, III, p. 126; K. Deichgräber, Pauly-Wissowa, *RE*, s. v. «Polemon», 1.307. El juicio de J. Geffcken, *Timaios' Geographie des Westens*, 1892, p. 175, que Timeo «bleibt dem Quietismus des Isokrates treu», francamente me es incomprensible.

270, las acusaciones de inmoralidad que le lanzaban oradores y comediógrafos en el ardor de la lucha política (fr. 35).

Me basta enunciar los nombres de Aristóteles y de Demócares para constatar la rareza de un historiador que se lanzaba al mismo tiempo contra el maestro de los filósofos filomacedónicos y contra el enemigo de los filósofos filomacedónicos. En esto está el primer signo de la radical soledad de Timeo y por ello de su singular posición en la cultura cosmopolita de Atenas en la primera mitad del siglo III a.C. En un cierto sentido, como es natural en la obra de un exiliado que se concentra en la historia de su Sicilia, representa la más extrema huida de las premisas del sistema político helenístico. En otro sentido se reflejan en él situaciones nuevas, vagas todavía, que emergen de este sistema. Él no es sólo el historiador de Pirro, sino también el preludio a Pirro; y permanecerá siempre como resultado capital de su historiografía haber descubierto o contribuido a descubrir, en el aislamiento de la meditación de Atenas, la importancia política de Roma.[13]

No es casual que nuestra insuficiencia de información sobre Timeo esté conectada con nuestra ignorancia sobre cincuenta años de historia ateniense desde el régimen de Demetrio Falereo hasta la desesperada revolución contra Macedonia que lleva el nombre de guerra cremonídea. Todavía no conocemos la cronología exacta de los acontecimientos principales, y no estamos informados de la carrera de los hombres políticos (por ejemplo, de Lácares, Demóstenes, Fedro, Olimpiodoro). Poco tiempo después nos son conocidos los cambios en la estructura social y las variaciones precisas de la atmósfera intelectual. No sabemos a qué ritmo y con qué intervalos Timeo fue publicando los primeros treinta y tres libros de su historia. Por otra parte, aun cuando es verosímil que el ataque contra Demóstenes, perteneciendo al libro XXXVIII, o sea el último, de la historia de Sicilia, fuese posterior al 270 y por ello a la muerte de Demócares, que sobrevino entre el 280 y el 270, no sabemos si el ataque fue escrito antes, durante o después de la guerra cremonídea (267-263?),

13. Sobre este tema lo esencial, en Jacoby, *Kommentar, Text*, p. 535: «Karthager und später Römer sind ihm —um es zugespitzt zu sagen— wichtiger als Alexander, die Welt des Ostens, die Kämpfe der Diadochen, und das Schicksal des Mutterlandes». El testimonio de la *Suda* de que Timeo escribió sobre Siria se debió a alguna confusión. *Ibid.*, p. 546.

en Atenas o en Sicilia; esto es, no podemos servirnos del término *post-quem* para identificar una clara situación política.

Los ejemplos de nuestra doble incertidumbre podrían multiplicarse. Sin embargo, es obvio que Timeo permanecerá aún más incomprensible si no intentamos verlo por las calles de la ciudad que él no consideró nunca suya, entre los hombres que odió y por los que no tuvo simpatía, pero a los que no fue nunca indiferente. En suma, al menos durante cincuenta años Timeo sufrió las alternativas de paz y de guerra de los atenienses, encontró o evitó encontrarse a los hombres que la gobernaban, los filósofos que hicieron de ella el centro de una nueva cultura. La mayor y más bella de las ciudades griegas declaraba él a Siracusa, según lo que nos dice Cicerón.[14] Había en este implícito desafío a Atenas la nostalgia, la arrogancia y el vigor polémico del historiador, que con el trabajo obstinado de cincuenta años de exilio dibujó una nueva imagen de Occidente.

Atenas en tiempo de Timeo

El gobierno de Demetrio de Falero, que había parecido cercano a su fin en 312 para los sucesores de Antígono Monoftalmo, caía en el 307, y una cierta forma de democracia apoyada en Demetrio Poliorcetes tomaba el lugar. El jugo de los partidos estaba subordinado a la realidad del control extranjero, en este caso un control por mar. Pero Demetrio no poseía Macedonia, y pronto quedó claro que Atenas podía ser dominada largo tiempo sólo por quien estaba sólidamente instalado en el norte. El nuevo régimen era débil por ello y se subdividió rápidamente en facciones. Las leyes que prohibían la dirección de escuelas sin el permiso explícito del consejo y del pueblo de Atenas —una medida contra los peripatéticos que apoyaban a Demetrio de Falero— fue aprobada primero y abrogada después. La situación empeoró después de que Atenas en el 304 corrió el riesgo de caer por asedio en manos de Casandro. Demetrio Poliorcetes llegó a tiempo de salvar a Atenas, pero se desacreditó a sí mismo y a sus más directos seguidores con meses de vida alegre a expensas de los atenienses. Estratocles de Diomea quedó como su instrumento de gobierno. Demócares fue obligado al exilio alrededor del 303, ya la

14. Cic., *de rep.*, 3, 43 (F. 40).

anulación de la ley contra los filósofos patrocinada por él había demostrado la debilidad de su posición.[15]

En el 301, Antígono Monoftalmo moría en la batalla, y Demetrio era obligado a huir. Atenas se deslizaba fuera de su control. El gobierno ateniense, en sus intentos no muy afortunados de retirarse a la neutralidad, cambió de manos en circunstancias de las que estamos mal informados. Parece que ya antes de la derrota de Demetrio en Ipso, hacia el fin del verano del 301 uno de los generales de Atenas, Lácares, organizó desórdenes. Puede ser por el contrario que ya se apoderarse del poder efectivo del Estado, aun dejando a Estratocles como cabeza nominal. Es seguro que después de Ipso, Estratocles perdió también el control nominal. Entre el 300 y el 297 (?) Lácares y otro general, Carias, se disputaron la primacía. En cierto momento Carias se apoderó de la Acrópolis, pero fue desalojado y muerto por Lácares, que ya tenía el apoyo de Casandro o lo logró más tarde. A Lácares parece habérsele escapado pronto la posesión del Pireo. Entre el 296 y el 295, después de la muerte de Casandro, Demetrio Poliorcetes aprovechó la hostilidad del Pireo (o sea del proletariado marinero) hacia Lácares para favorecer su propio retorno. Lácares debía haber perdido el poder en el 295, cuando Demetrio ocupó Atenas y dejó una guarnición en ella en el Museo.[16]

Poco después Demetrio ascendía al trono de Macedonia. Su dominio de Atenas recibía claramente otra solidez. Estratocles volvía

15. El exilio anterior al 301 según Plu., *Dem.*, 24. Lo que, sobre las huellas de Droysen, ha sido impugnado por G. De Sanctis, *Contributi alla Storia ateniese dalla guerra lamiaca alla guerra cremonidea*, 1893, p. 50, seguido, por ejemplo, por E. Manni, *Demetrio Poliorcete*, 1951, p. 89. P. Treves, *Euforine e la storia ellenistica*, 1955, pp. 113-114, que llega a la misma opinión, ha aportado un nuevo argumento, a través del cual me parece sobreentender el texto de Plutarco. Quien escribe que «los atenienses puesto que se habían liberado de la guarnición pensaban que eran libres». La guarnición a la que Plutarco alude es la de Casandro, en File y en Panacton de la que Demetrio liberó a los atenienses (cf. la misma *Vida de Demetrio*, 23, 3). Plutarco es, pues, sin ambigüedad, de la opinión de que el exilio de Demócares fue anterior a la caída de Demetrio, y no me he llegado todavía a persuadir de que no merezca credibilidad.

16. La oscurísima historia de este período, a mi parecer, ha sido reconstruida con la mayor atención a las fuentes por W. S. Ferguson, en *Class. Phil.*, 24 (1929), pp. 1-31. La reconstrucción distinta de G. De Sanctis, en *Riv. Fil. Class.*, 56 (1928), pp. 53-77; 64 (1936), pp. 134-152 y 253-273 no da valor total a *Pap. Ox.*, 10, 1235, ni me parece sostenida por el documento esencial *Pap. Ox.*, 17, 2082. Pero en tan gran oscuridad (para lo cual cf. también Plut., *Dem.*, 33; Polyaenus, *Strat.*, 4, 7, 5; Paus., I, 25, 7; IG, II^2, I, 646) es inevitable diferir: siguen a De Sanctis P. Treves, en *Riv. Fil. Class.*, 59 (1931), pp. 73-92; 355-374 (del mismo también el art. «Philippides», en Pauly-Wissowa); Manni, *Demetrio Poliorcete, cit.*, y A. R. Deprado, en *Riv. Fil. Class.*, n. s., 32 (1954), pp. 290-302. Cf. Glotz-Roussel, IV, I, p. 351.

al gobierno de Atenas en una coalición que incluía a Filipides y Olimpiodoro. Por lo que parece, el arcontado volvía a ser electivo y por dos años permanecía en las manos del hombre fuerte, Olimpiadoro (294-293 y 293-292). También después de la desaparición de Estratocles, alrededor del 291, la tendencia predominante parece haber sido de conciliación entre las varias facciones de las clases adineradas, excluyendo a los elementos nacionalistas más vivos. Volvieron los oligarcas (292-291), entre los cuales el orador Dinarco, exiliado hasta el 307, pero permaneció fuera de la patria Demócares. El estado de ánimo popular era hostil a Macedonia, y desde el Egipto de los Ptolomeos y desde la Tracia de Lisímaco no faltaban incitaciones a la rebelión. Se quisiera saber qué hay bajo la vaga alusión de un epígrafe a una amenaza contra la «democracia» bajo el arconte Cimón (288-287).[17] Sólo, sin embargo, con el precipitarse la fortuna de Demetrio en Macedonia, Atenas guiada por Olimpiodoro se declaró libre. Demócares fue vuelto a llamar bajo el arcontado de Diocles, que parece corresponder al 286-285 a.C.[18] Las tropas macedónicas debían abandonar el Museo y Eleusis. Tenían todavía el Pireo, y desde el Pireo, aun habiendo fallado un intento de asedio de Atenas, continuaban amenazando a Atenas. Un cuerpo de atenienses enviado a liberar el Pireo fue cortado a pedazos. El dominio del Pireo pasaba de Demetrio, aun después de su ruina final y muerte (238?), a su hijo Antígono Gónatas. Si hubo alguna liberación del Pireo aconteció entre el 280 aproximadamente y el 277; caería en los años en que, a petición de Demócares, los atenienses elevaron un monumento a la memoria de Demóstenes.[19]

El breve período de independencia de Atenas estaba en función

17. Dittenberger, *Syll.*³, 409, 11, 31-40. Para la cronología me sirvo de W. B. Dinsmoor, en *Hesperia*, 23 (1954), pp. 284-316, a la espera del volumen prometido del mismo. Sin embargo hay que tener en cuenta el disentimiento de M. Manni, en *Athenaeum*, 33 (1955), p. 256, y ya antes en otros lugares; téngase en cuenta además la corrección de hecho de B. D. Meritt, en *Hesperia*, 26 (1957), p. 53.

18. Cf. también E. Manni, en «Athenaeum», 27 (1949), pp. 102-111; A. R. Deprado, en *Riv. Fil. Class.*, n. s. 31 (1953), pp. 27-42; M. Chambers, en *Amer. Journ. Phil.*, 75 (1954), pp. 385-394.

19. Para la célebre cuestión de la liberación del Pireo por parte de Olimpiodoro atestiguada por Pausanias, I, 26, 3, cf. B. D. Meritt, en *Hesperia*, 7 (1938), p. 103. De otra opinión De Sanctis, por ej. *Riv. Fil. Class.*, 55 (1927), pp. 487-500; *ibid.*, 64 (1936), pp. 144-147. El memorial en Demóstenes, *X. Orat. Vitae*, 850 F. Para la fecha (280-279) cf. *ibid.*, 847 D. Véase además W. Hoffmann, Pauly-Wissowa, *RE*, s. v. «Phaidros», 1553. Para la personalidad de Olimpiodoro, cf. una posible conexión con Teofrasto en Diog. L., 5, 57.

de la visión de Macedonia y del desorden causado sobre todo por la invasión de los celtas. Atenas afrontaba su parte en la defensa de Grecia. Pero de la represión de la invasión céltica surgían el nuevo reino macedónico de Antígono Gónatas y la restauración del control macedónico sobre Grecia (alrededor del 277). Durante algunos años fue Atenas de hecho la capital griega de Antígono Gónatas. Las pasiones políticas parecieron adormecerse en la ciudad empobrecida y en la que los hombres políticos de la vieja generación, como Demócares, estaban desapareciendo. Sin embargo, una vena subterránea de iniciativa política y de amor a la independencia no iba nunca de más. En los decretos contemporáneos se continúa exponiendo la tradición política de libertad y de democracia. El Egipto de Ptolomeo Filadelfo incitaba a la rebelión. Antígono Gónatas estaba haciéndose impopular en todas partes. Y por ello precisamente debía recurrir a tiranos para sostener las situaciones locales. No sabemos qué circunstancia dio el empuje a la rebelión bajo el arconte Peitidemos (288-287/265-264?). Cualesquiera que fuesen los compromisos a que se había debido adaptar en los últimos cincuenta años y las que fuesen las ventajas derivadas de la protección macedónica, la clase dirigente ateniense, que era de propietarios de la tierra, no había perdido el gusto por ser patrono en su propia casa. Esparta convino en el mismo espíritu. La llamada a la rebelión contra el extranjero en nombre de la vieja tradición helénica todavía resuena por encima del decreto inspirado por Cremónides, un hombre político originariamente ligado al grupo estoico.[20] La guerra fue desafortunada para ambas, Atenas y Esparta. Después de las varias vicisitudes de un asedio prolongado Atenas capitulaba bajo el arcontado de Antípatro que se sitúa ahora hacia el 264-263 o mejor el 263-262 a.C. Timeo estaba acabando probablemente su última obra. Los macedonios volvían a Atenas para quedarse allá más de treinta años (o sea hasta el 229).

Corrupción política, dificultades de avituallamiento, decadencia del tráfico eran inevitables en las condiciones de Atenas entre el 317 y el 268. Más de una vez, especialmente en el período 300-280, los

20. Dittenberger, *Syll.*³, 434-435. Para la fecha posible del arconte Peitidemos véase Dinsmoor, en *Hesperia*, 23 (1954), p. 314; Manni, en *Athenaeum*, 33 (1955), p. 257; Meritt, en *Hesperia*, 26 (1957), p. 97. Para la conexión con la pérdida del Pireo W. Tarn, en *Journ. Hell. St.*, 54 (1934), pp. 26-39. Sobre la fecha del arconte Antípatro Apollod., fr. 44, Jacoby parecería decidido por el 263-262. Cf. Jacoby, *FGM*, III B (Suplemento), I (1954), p. 220 y notas.

atenienses sintieron cercana el hambre. Pero lo que es importante en la Atenas de la primera mitad del siglo III es que a las condiciones políticas, casi imposibles, no corresponda ni ruina económica ni profunda desmoralización.[21]

Atenas fue en aquel tiempo más que una ciudad deseosa de libertad política; fue una ciudad creadora de libertad intelectual. Los historiadores mantuvieron vivo el sentido de su tradición política, de sus glorias, de su independencia. Diílo, que, como continuador de Éforo, escribió la historia de Grecia desde el 356 al 296 aproximadamente permanece todavía como una sombra sin consistencia. Plutarco le consideraba un historiador no desdeñable, y su información sobre Heródoto (fr. 3) indica su talento de investigador de archivo.[22] Demócares es, sin embargo, reconocible en los escasos fragmentos.[23] Aun en el casi naufragio total de su obra se impone la cualidad nativa del coraje, independencia y fidelidad a la sospechosa antiintelectual democracia ateniense. El sobrino de Demóstenes es el primer historiador que se caracterizó por su libertad de palabra.[24] Despreciaba igualmente a Demetrio Poliorcetes y a sus aduladores y hacía un juicio negativo sobre la prosperidad sin dignidad y libertad del gobierno de Demetrio Falereo. La ausencia de documentación precisa no nos permite tampoco estar seguros sobre la duración de su exilio. Pero si vivió durante dieciocho años al menos fuera de su patria y volvió a ella con prestigio y vigor tal como para guiar de mayor durante algunos años la política de Atenas, el hecho habla por sí mismo. Entre la moderada libertad de palabra (*parrhesía*) del epicúreo que cultiva la franca amistad y la ruda libertad de palabra del cínico que desprecia las convenciones sociales, Demócares inserta la libertad de palabra del historiador que opone a la adulación ajena la franqueza propia. En la invectiva y en la exhortación del *oratorium genus* al que Cicerón adscribía su historia (*Brutus* 286), Demócares

21. Cf., en general, J. Day, *An Economic History of Athens under Roman Domination*, 1942, pp. 1-28, además naturalmente M. Rostovtzeff, *Soc. and Econ. Hist. of the Hell. World*, I, pp. 163, 211, 215.

22. Fragmentos en Jacoby, n. 73. Además *Pap. Ox.*, 2082 (Jacoby, n. 257a) y Momigliano, en *Rend. Ist. Lombardo*, 65 (1932), p. 573 para bibliografía.

23. Jacoby, n. 75 en donde hay bibliografía a la que añadir el ensayo de Droysen en *Zeitschr. f. Altertumswiss.*, 3 (1836), pp. 161-170 (no en *Kleine Schriften*) y A. Wilhelm, en *Abh. Preuss. Ak.*, 1941, n. 4. En general, cf. E. Cappellano, *Il fattore politico negli onori divini a Demetrio Poliorcete*, Turín, 1954.

24. Séneca, *De ira*, III, 23, 2: «Demochares ... Parrhesiastes ob nimiam et procacem linguam apellatus» (no en Jacoby).

tradujo a la historia la elocuencia demosténica. La *parrhesía* de Demócares está ligada a la *libertas* de Tácito, por oscuro que sea el proceso histórico entre una y otra. Como Tácito, Demócares sospechaba de la filosofía (de la que fue perseguidor en los principios de su carrera política) y prefería la elocuencia, pero en el fondo era paradójicamente cercano a los filósofos libres de su tiempo.

Junto a la historia retórica y batalladora de Demócares (que parece se remontase al menos al año 350 a.C.) está la investigación erudita de Filócoro. Trabajó obstinadamente en conservar y en codificar la historia y las costumbres de Atenas en un *Atthis* y en otros estudios eruditos.[25] Como «profeta» (*mantis*) al servicio del Estado ateniense tuvo ocasión de presagiar el futuro en sentido liberal-conservador, advirtiendo que ningún peligro habría habido al retorno de los oligarcas exiliados (fr. 67). Era claramente un patriota antimacedónico y cuando Atenas cayó aproximadamente en el 263, Antígono Gónatas le tendió una emboscada y le hizo matar. No obstante el tono *antiquario*, una parte conspicua e insólita de su *Atthis* estaba dedicada a los acontecimientos contemporáneos. Si adecuó el género tradicional del *Atthis* a las exigencias más modernas de la erudición alejandrina, se separó de los cosmopolitas de Alejandría en la concentración sobre el pasado y el presente de la pequeña patria ateniense.

Como ya se mencionó, los historiadores, insistiendo sobre la libertad de Atenas, acabaron por ayudar también a los filósofos que se reunieron en Atenas. Cuatro grandes escuelas filosóficas se implantaron, se desarrollaron y prosperaron en pacífica concurrencia en una situación única en la historia del mundo antiguo. Estas escuelas eran gobernadas unas veces por atenienses y otras por extranjeros sin que la calidad de extranjero constituyese una dificultad esencial.[26] Centro de filosofía, Atenas atrajo visitantes, y la filosofía contribuyó a subvenir a la decadencia del comercio y al declive del prestigio político con el reclamo intelectual o como simple curiosidad turística. La

25. Sobre él véase principalmente Jacoby, n. 328 (1954), un comentario monumental; además R. Laqueur, Pauly-Wissowa, *RE*, s. v. «Philochoros» (1938).

26. Wilamowitz, *Antigonos von Karystos*, pp. 263 ss.; A. G. Roos, *Van groote Mogendheid tot Universiteitsstad*, en *Mededeel. Nederl. Akad.* (1945), pp. 15 ss. Pero ya las vigorosas páginas de J. Bernays, en *Phokion*, 1881, pp. 35-44, 107-111, etcétera. Los estudios específicos sobre las varias escuelas (por ejemplo el art. «Peripatos», en Pauly-Wissowa, *RE*, supl. VII, y M. Pohlenz, *Die Stoa*) olvidan los problemas aquí aludidos. Más en obras como W. S. Ferguson, *Hellenistic Athens*, y W. W. Tarn, *Antigonos Gonatas*.

creación de una tal sociedad internacional en Atenas estaba indudablemente en función de la decadencia política y ofrecía la alternativa de la ligazón de la escuela a la política. Pero sería erróneo contentarse con fórmulas tan simples para la situación de transición en que gobernaron Teofrasto, Epicuro, Zenón, Jenócrates y Arcesilao. Es típico el hecho de que las escuelas filosóficas no permanecieron aisladas, sino que, por el contrario, los hombres de cultura (en particular Arcesilao y Crates de la Academia) fueron empleados como embajadores y portavoces del Estado.[27] Por otra parte las varias escuelas, aun gozando de altas protecciones extranjeras maniobraron con la suficiente habilidad como para mantener libertad de investigación y conservar el respeto de los atenienses. El error de una demasiado absoluta identificación de una escuela con un régimen, que había provocado la reacción del 307, fue evitado después de la caída de Demetrio Falereo. Estratón, el peripatético, tuvo relaciones con la corte de Alejandría. Su sucesor, Licón, gozó del favor de Antígono Gónatas, tuvo también el de Eumenes y Atalo de Pérgamo. Jerónimo de Rodas, rival de Licón y ayudado por Antígono, mantuvo amistosas relaciones con filósofos de sentir más liberal.[28] Cómo se refrenaban los filósofos unos a otros queda indicado por una anécdota de Diógenes Laercio: «Euríloco de Casandría invitado por Antígono a la corte ... declinó, porque temía que Menedemo, cáustico y suelto de palabra como era, lo llegase a saber».[29] Epicuro osciló hábilmente entre el apoyo de Demetrio Poliorcetes y el del más lejano Lisímaco. Cratero, hermanastro de Antígono, fue amigo de los epicúreos, pero Epicuro mismo, por lo que parece, en el arcontado de Euthios (ahora equiparado al 283-282) expresó su indignación contra los macedonios.[30] Zenón tuvo su momento de poder y de influencia con Antígono Gónatas, su discípulo, ante el cual se hizo portavoz de los atenienses. Sabemos, sin embargo, que él y Cleante estrecharon relaciones personales, y hasta eróticas, con patriotas antimacedónicos. Zenón se vanaglorió de saber tener la lengua en su puesto.[31]

27. Diog. L., 4, 39; Plut., *Dem.*, 46.
28. Diog. L., 5, 58, 5, 67; 4, 41 (cf. 5, 68). Cf. G. Arrighetti, *Ieronimo di Rodi*, en *Studi Classici e Orientali*, Pisa, 3, 1955, pp. 116-117; F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, 10, 1959, p. 29.
29. Diog. L., 2, 127.
30. Cf. Momigliano, en *Riv. Fil.*, 13 (1935), pp. 302-317. Y para Cratero, cf. Ferguson, en *Hellenistic Athens*, *cit.*, p. 169, nota 3; C. Diano, *Lettere di Epicuro*, 1946.
31. Diog. L., 7, 24.

En la misma Academia, que estaba más directamente conectada con la aristocracia ateniense, es de notar que Arcesilao fue amigo del comandante de la guarnición macedónica en el Pireo, instruyó a Demetrio el Bello, hermanastro de Antígono, y se aseguró la simpatía del rey de Pérgamo; la amistad con el comandante del Pireo fue comentada desfavorablemente en Atenas.[32] Estos hombres se preocupaban sobre todo de la propia escuela. Pero en cuanto a menudo no fuesen tampoco ciudadanos atenienses —que es el caso de Zenón, Arcesilao, Estratón, Cleante, Licón y Jerónimo, entre aquellos nombrados ahora— prefirieron Atenas a otras residencias más tranquilas; con todas sus atracciones y ofertas Alejandría no consiguió llevarse sus escuelas filosóficas. Llegaron ofertas también de Siria.[33] Los filósofos permanecieron en Atenas, al igual que permaneció Menandro.[34] Aquéllos fueron fieles a una ciudad muchas veces asediada y hambrienta y en ella fueron escuchados y respetados. En una extraña, instintiva cooperación, los atenienses defendieron la libertad de la sociedad cosmopolita de filósofos y por ellos fueron ayudados en negociaciones delicadas con los reyes helenísticos y más generalmente por el nuevo prestigio que la filosofía procuró a la ciudad.

Timeo y Occidente

Timeo no sólo se nutrió de la libertad de Atenas, sino que en cierto modo reconoció su deuda. Escribió que Demóstenes y los otros oradores habían actuado de modo digno de Grecia negándose a conceder honores divinos a Alejandro. Añadió con alusión a Calístenes que el filósofo que investía a un mortal de auxilio y rayo era justamente castigado por la divinidad.[35] La simple piedad del provinciano se unía con la veneración por la tradición cívica de Atenas. Timeo compartía, pues, con los historiadores atenienses la actitud esencial de volver la espalda a Alejandro y a sus diádocos y de sumergirse en un pasado de libertades cívicas. Su respeto por Demóstenes no era inferior al de Demócares. Su odio por el tirano Dionisio corres-

32. *Ibid.*, 4, 30, 38, 40, 41.
33. *Ibid.*, 5, 68; 7, 185, etcétera.
34. Alcyphr., *ep.* 4, 18; 19, Plin., *N. H.*, 7, 111: «regiae fortunae praelata litteratum conscientia».
35. Polib., 12, 12b 2 = F. 155. Para la interpretación, cf. Jacoby, 124, T. 20; cf. F. Taeger, *Charisma*, I, 1957, p. 382.

pondía a sentimientos atenienses. Con Filócoro tenía más específicamente en común el romanticismo anticuario, la curiosidad erudita. Su mundo es la polis, no la monarquía helenística. Su desinterés por Oriente, es, por lo que parece, absoluto. La excepción de Fenicia es aparente porque está en relación con Cartago. Gran parte de su polémica está obviamente dirigida contra filomacedónicos o, de cualquier modo, favorecedores de gobiernos despóticos. Aristóteles, Calístenes, Teofrasto entran en esta categoría. Platón, además de haber sido el maestro de Aristóteles, se había comprometido con los tiranos de Sicilia. Más especialmente la hostilidad contra Aristóteles, la cual descendía a trivialidades de erudición y de habladurías personales, no es explicable sin el fondo político de la colaboración del filósofo con Alejandro. También la frialdad para con Teopompo, historiador de Filipo de Macedonia (fr. 117) irá referida a la misma causa. Ni la política habrá sido extraña a la crítica de Éforo, la cual, no obstante, como veremos, tiene justificaciones históricas más precisas. La orientación antimacedónica y antihelenística de Timeo es patente.

Sin embargo, Timeo no se hace ateniense. Aun cuando admire a Demóstenes, su hombre político ideal, como sabemos por Polibio, es Timoleón, el corintio llegado a ser «libertador» de Siracusa.[36] Si es inútil intentar reconstruir por la biografía de Plutarco la imagen que Timeo daba de Timoleón en sus historias, es cierto que el entusiasmo poco crítico de Plutarco por Timoleón refleja el pensamiento de Timeo. Bastaría para hacerlo creer el párrafo extravagante dedicado por Plutarco al padre de Timeo.[37] Timoleón es el modelo de libertador de la tiranía y de magistrado ciudadano. Y antes de Timoleón, está Hermócrates, que Timeo idealiza más allá de lo que hubiese hecho Tucídides, volviendo todavía más odiosa la agresión ateniense contra Siracusa (fr. 100-102). A Hermócrates le atribuye un himno a la paz para el que Polibio tendrá palabras de escarnio. Para Siracusa reivindica además el origen de aquel instrumento de democracia que fue la retórica (fr. 137). Al extenderse en la historia de la retórica tiene notas antiisocráticas extrañas para un discípulo de un discípulo

36. Polib., 12, 34, 4 = F. 119.

37. Plut., *Timol.*, 10, 4 (T. 3): «Andrómaco, el padre de Timeo el historiador, era el más poderoso de los que entonces gobernaban en Sicilia y conducía a sus conciudadanos por la senda de las leyes y de la justicia y se mostraba siempre claramente contrario y hostil a los tiranos». Sin embargo, Marcel, *Vita Thucyd.*, 27 (T. 13).

de Isócrates (fr. 139). Pero debía ser fuerte la tentación de señalar que el filomacedónico Isócrates había invertido más tiempo en componer su *Panegírico* por la guerra contra los persas que Alejandro en conquistar Asia. No debía hacerlo sin ironía, para un hombre que gustaba de las ironías de la historia, el acentuar que Tucídides había estado exiliado en Italia (fr. 135-136), como él, Timeo, en Atenas. La tradición siracusana, no la ateniense, de democracia, libertad y paz tiene valor paradigmático para Timeo. Es tanto más comprensible cuanto que no reconocía continuadores de Demóstenes entre sus propios contemporáneos, como demuestra su ataque a Demócares, a quien la opinión pública de Atenas consideraba justamente como el representante y defensor de los ideales demosténicos.

Permanecen desconocidas las razones precisas de este ataque. Puesto que se encontraba en el último libro de las historias que hacía relación a Agatocles, habrá sido probablemente provocado por algún juicio de Demócares que a Timeo le parecía demasiado favorable para Agatocles. Sabemos en verdad que Demócares en su obra histórica habla de Agatocles.[38] Además debemos recordar que Demócares en sus años más avanzados provocó al menos otro comentario hostil por inconsistencia política. Diógenes Laercio tiene una historia ambigua de la que parece resulta que Demócares intentó valerse de la autoridad de Zenón sobre Antígono Gónatas para obtener algún beneficio de este último y provocó la indignación de Zenón.[39] El hecho esencial queda en que Timeo odió a Demócares con odio profundo hasta la tumba. Odios de este tipo se desarrollan sobre una base de muy recíproca incomprensión y antipatía. Aun admitido que Demócares hubiese provocado a Timeo con una apología fuera de lugar de Agatocles, el problema queda simplemente apartado. Demócares, que en Atenas no podía dejar de conocer en persona a Timeo, habrá sabido lo que hacía presentándose entre los que alababan a Agatocles, esto es, contra Timeo. Odiar a Demócares significaba quedarse fuera de las corrientes democráticas: significaba separar a Demóstenes del demostenismo contemporáneo y perder la esperanza

38. Jacoby, 75 F. G. No es de olvidar la hipótesis de De Sanctis expuesta en lecciones académicas (cf. *Ricerche sulla storiografia greca*, Palermo, 1958, p. 47) de que el ataque a Demócares quedase comprendido en un recuerdo general del tiempo transcurrido en Atenas; pero tal hipótesis entre otras cosas presupone que Timeo hubiese ya dejado Atenas.

39. Diog. L., 7, 14. El pasaje, entre paréntesis, está sobreentendido por Droysen, *Hist. de l'Hellénisme*, III, p. 223 nota.

en el futuro de Atenas. Desde el 280 hasta su muerte Demócares fue alimentado en el Pritaneo como descendiente de Demóstenes. En definitiva los contemporáneos atenienses, filomacedónicos y antimacedónicos, como fuese, quedaron igualmente alejados del historador que en Atenas idealizaba a Timoleón y tenía fijos los ojos en su patria lejana. El himno a la paz de Hermócrates siracusano debía tener un significado personal para quien había visto Atenas envuelta en tantas guerras.

Podemos añadir, y tendrá confirmación en toda la exposición que sigue, que a Timeo le fueron extrañas también las grandes escuelas filosóficas atenienses de su tiempo. Sus doctrinas no influyen sobre él ni directa ni indirectamente. Sus maestros (Platón, Aristóteles, Teofrasto) aparecen sólo para ser criticados. Pero al contrario Timeo idealiza a los antiguos filósofos de Sicilia y la Magna Grecia, de forma que llega a preguntarse si no lo hace por un consciente hastío de la filosofía de su tiempo.[40] Polibio acusó a Timeo de «hacer los acontecimientos de Sicilia más hermosos y más insignes que los del resto del mundo» y de colocar en Sicilia a «los más sabios entre los sabios» y en Siracusa a «los más capaces y admirables políticos».[41]

Como F. Jacoby ha visto bien, la originalidad de Timeo está en la resuelta negación a prestarse a hacer de historiador del helenismo oriental. Pero es necesario quizás añadir que igualmente decisiva es su negación a dejarse envolver por la política y por la filosofía de la ciudad en la que vivía. Él prefería ser un provinciano. Desde su provincia del helenismo occidental reconoció la naturaleza compleja y adivinó la importancia de los factores no griegos. Sicilia fue sólo el centro de su narración. Incluye toda la historia política y cultural de los griegos de occidente en el cuadro de una descripción geográfico-etnográfica de Italia, Galia, España, Britania, Libia, Córcega, Cerdeña e islas menores del Mediterráneo occidental. No era él el único en concebir en aquellos años, en torno al 300, una obra sobre Sicilia, ni puede esperarse de otra manera. Licón de Reggio, presunto padre o padrino de Licofrón, elaboraba en Alejandría en torno al 300 o

40. Cf. A. Rostagni, «Pitagora e i Pitagorici in Timeo» (1914), ahora en *Scritti minori*, II, I, 1956, pp. 3-50; K. Von Fritz, *Pythagorean Politics in Southern Italy*, Nueva York, 1940. Cf. también A. Delatte, *Essai sur la politique pythagoricienne*, Lieja, 1922. Pero la cuestión aludida por mí en el texto merecería investigarse: cf. también Jacoby, comentario a F. 13-17 (p. 550), y J. S. Morrison, en *Class. Quart.*, n. s. 6 (1956), pp. 134-156.

41. Polib., 12, 26b = F. 94.

poco después dos obras sobre Sicilia y sobre Libia, que deben de haber contenido mucha información etnográfica sobre el Mediterráneo occidental. Pero Licón no era un historiador, sino sólo un etnógrafo. Es además incierto si ha precedido a Timeo y de cualquier manera si influyó en él.

La historia de Timeo propiamente dicha estaba precedida de una introducción que trataba, según Polibio (12, 26 d 4), de colonias, fundaciones de ciudades, parentelas (o historias de familias). Entre introducción y parte narrativa se introduce la discusión sobre la naturaleza de la historia que estaba al principio del libro VI. La introducción era, pues, de cinco libros. Noticias sobre costumbres de Etruria y de Córcega le son explícitamente atribuidas. La distribución más precisa de la materia dentro de estos cinco libros es desconocida. Queda todavía como probable la opinión de J. Geffcken, según el cual de los cinco libros los dos primeros eran más específicamente geográficos. Una idea nos viene proporcionada por la descripción de las islas del Mediterráneo occidental y del Océano, en Diodoro, 5, 2, 23, que casi ciertamente remonta a estos libros de Timeo.[42]

Del libro VI al XXXIII la obra se hacía principalmente siciliana, con amplia referencia a la Magna Grecia. En la narración histórica de Sicilia las luchas por las tiranías y el conflicto entre griegos y cartagineses eran las líneas principales. Timeo describió con cariño, pero no sin despego, los tiempos de la gran prosperidad siciliana y se detuvo sobre Agrigento, cuyos monumentos permanecían en el siglo III como la señal más importante de la grandeza pasada. Distinguió entre Gelón, no tirano, sino libertador (fr. 20, 94) y Dionisio, tirano en el peor sentido. Estuvo atento a la corrupción por lujo y extravagancia, y por ello dio formulación clásica a la leyenda de la lujuria de los sibaritas. Su narración de las vicisitudes de Empédocles, Pitágoras y los pitagóricos debió de proseguir, aunque fue irregularmente, en otros varios libros.[43]

42. Jacoby, que da acogida a Diodoro en su «Anhang» a Timeo y lo comenta por sí mismo, admite que no puede darse una demostración segura de la proveniencia de Timeo. Cf. su comentario a F. 164 (p. 593). La teoría de Geffcken (*Timaios' Geographie des Westens, cit.*) discutida no muy convenientemente por M. A. Levy en «Timeo in Diodoro IV e V», *Raccolta... G. Lumbroso*, 1925, p. 153, donde el pasaje de Diod., V, 1, está sobreentendido. Véase también B. Nisse en *Gött. Gel. Anz.*, 1893, pp. 353-360. El criterio lingüístico de O. Meltzer en *Jahrb. class. Phil.*, 107 (1873), pp. 234-237, es más ingenioso que persuasivo.

43. Cf. el comentario de Jacoby a F. 13-17.

La historia estaba construida según las exigencias de la erudición del siglo III. Estaba fundada sobre un estudio preliminar de cronología olímpica, para el que, según testimonio no sospechoso de Polibio, visitó Olimpia y examinó las listas de vencedores de los griegos.[44] La lista de los vencedores de Olimpia proporcionada por él estaba acompañada por listas paralelas de los éforos y del rey de Esparta, de los arcontes de Atenas y de las sacerdotisas de Hera Argiva; se elevaba, pues, a un tratado conjunto de cronología griega en una forma aparentemente nueva de tablas comparativas. Aristóteles había estudiado ya antes las listas de vencedores de Olimpia y, por lo que parece, Filócoro siguió, no precedió, a Timeo en una revisión ulterior. Es inútil hacer conjeturas sobre la importancia relativa de sus investigaciones. Existía evidentemente trabajo para todos en este campo poco seguro. Timeo estuvo además en una de las Lócrides de Grecia para estudiar documentos, mientras que para la Lócrida de Italia parece que se contentó con informaciones que le ofreció un hombre del lugar.[45] No sabemos cuántas zonas visitó personalmente de los países del Mediterráneo occidental. Vio ciertamente Agrigento, del cual señaló las estatuas a los caballos de carrera y a las aves domesticadas.[46] Interrogó después a los nativos, como se deduce, además del caso de la Lócrida, en el famoso caso de los Penates romanos en Lavinio.[47] En detalles cronológicos y en el estudio de los documentos su exactitud era famosa.[48] Todavía en este caso se observa la metodología contemporánea de la «autopsia», derivada en definitiva de Heródoto.[49]

La «autopsia», incluso en los eruditos contemporáneos, se subordinaba a la recogida de materiales de libros. Por ello en el prefacio del libro VI que era el inicio de la verdadera historia, Timeo se vanaglorió de haber gastado sumas importantes para comprarse los libros necesarios para escribir sobre Tiro y para obtener noticias, escritos y oráculos, sobre celtas, ligures e íberos. No hizo nunca ocul-

44. Polib., 12, 11, 1 = T. 10.
45. Polib., 12, 9, 2; 10, 7 = F. 12.
46. Diod., XIII, 82, 6 = F. 26.
47. Dion. Hal., *Art. Rom.*, 1, 67, 4 = F. 59.
48. Polib., 12, 26d = T. 19.
49. Cf. G. Nenci en *Studi classici e Orientali*, 3 (1955), pp. 14-16. También F. Susemihl, *Gesch. Griech. Lit. inder Alexandrinerzeit*, I, 1891, p. 565. Para un episodio típico de «autopsia» en Timeo (el toro de Falaride), cf. F. W. Walbank, en *Class. Rev.*, 59 (1945), pp. 39-42.

tación de ser un historiador sedentario y parece también que admitía (si el texto de Polibio se interpreta así) que le faltaba experiencia militar. De ahí la acusación de Polibio que él prefiere el oído, esto es, la lectura, a la vista, o sea, a los viajes.[50] En el mismo prefacio Timeo declaró contra Éforo que la superioridad de la historia sobre la elocuencia consistía en la preocupación por la verdad y en la fatiga y gastos necesarios para recoger los hechos. Él tomó claramente la postura de portavoz y teórico de una historiografía erudita que había de suscitar las iras de Polibio.[51]

Polibio encontró que los relatos de Timeo estaban llenos de sueños, milagros y fábulas increíbles y, para decirlo brevemente, de supersticiones innobles y de apego femenino por los prodigios.[52] Pero acaso debió admitir, entre otras cosas, que su discusión de colonizaciones, fundaciones de ciudades y genealogías imponía respeto.[53] En Timeo coexistían de hecho ambos elementos. Era suficientemente sutil y precavido para apercibirse del valor que los relatos de Pitea poseían para la geografía de Occidente y no estaba falto de sentido crítico en la elección de las fuentes.[54] Aun cuando despreciaba a Filisto como sometido a Dionisio el Viejo y extendía su desconfianza a Tucídides como modelo favorito de Filisto, se sirvió de ambos.[55] Es constante su tendencia a reducir las cifras extravagantes en los ejércitos.[56] En un caso —la muerte de Empédocles— se niega a creer en el milagro.[57] Es también escéptico sobre la existencia de una figura famosa y popular de la historia arcaica de la Magna Grecia, como Zalenco, y en ello ha hecho escuela entre los modernos.[58] Para Licurgo recurre al expediente no indigno de desdoblar la persona (fr. 127).

Por otro lado es notorio su gusto por las coincidencias: contemporánea muerte de Eurípides y nacimiento de la tiranía de Dionisio

50. Polib., 12, 27 = T. 29; cf. las observaciones del comentario de Jacoby, p. 532.
51. Los fragmentos recogidos por Jacoby, 151-158 y comentario; cf. además F. 7 (de Polibio, 12, 28).
52. Polib., 12, 24, 5 = T. 19.
53. *Ibid.*, 26d, 2 = T. 19.
54. F. 73-75. Cf. Plin., *N. H.*, 37, 36, «huic [Pytheas] et Timaeus credidit». H. J. Mette, *Pytheas von Massalia*, 1952.
55. Esto resulta de Plutarco, *Nicias*, 1 (T. 18) y está claro de todos modos. Timeo tenía una teoría de que se podían deducir ciertas particularidades del carácter de un autor de la insistencia en ciertos temas en sus libros (F. 152 = Polib., 12, 24).
56. Por ejemplo F. 25 (Diod., 13, 80, 5). Cf. C. Clasen, *Unters. über T. von Taur.*, Kiel, 1883, p. 58.
57. Diog. L., 8, 71 (= F. G.).
58. Cic., *de leg.*, 2, 15 (F. 130), pero véase el comentario de Jacoby.

(fr. 105); nacimiento de Alejandro en el día que se incendió el templo de Ártemis en Éfeso (fr. 105); relación entre la profanación del Apolo de Gela por parte púnica y captura de Tiro por parte de Alejandro (fr. 106). Un gusto entre erudito, irónico y supersticioso hacía titubear a Timeo entre sueños y augurios. La distinción entre período mítico y período histórico, si bien teóricamente aplicada en la distinción entre prefacio e historia propia, era en él aun más vaga e incierta que en Éforo, de quien la había recogido.[59]

No todo era frívolo incluso en la parte más débil de Timeo. La pasión por la coincidencia era un modo de establecer intuitivamente nexos históricos invisibles, y al menos en un caso que examinaremos más adelante sirvió para su objetivo. La sustancia del método erudito de Timeo la encontramos naturalmente en Filócoro y, no hay duda, volvía en el centro de los trabajos históricos de los que hoy conocemos apenas ya el nombre. Es otra cuestión si Timeo haya sido uno de los primeros en dar un ejemplo en gran estilo de esta historia libresca, sin embargo, curiosa de informaciones de primera mano. Nuestra ignorancia sobre la cronología relativa de la producción histórica en los primeros decenios del siglo III hace imposible una respuesta. Por ahora está bien limitarse a lo que surge claramente. No la novedad del método, sino la elección del tema, y un cierto tono inconfundible al tratar los detalles, caracterizan para nosotros a Timeo.

Como sucede a menudo con los aislados, él veía algunas circunstancias que los otros no veían. Tomaba una directiva, un aspecto de la vida contemporánea menos vistoso que las luchas entre los Estados helenísticos, menos dramático que el esfuerzo de Atenas moribunda por sobrevivir. Echaba al fuego la rápida desintegración de la «grecidad» occidental y encauzaba los intereses y los deseos de intervención que están claros, sea acaso en forma esporádica, en la política del siglo III a.C. El odio por los tiranos le impedía idealizar el presente de Sicilia.

Podemos dejar aquí de lado la cuestión de si Alejandro Magno hubiese formulado un plan de conquista de Occidente y si este plan —auténtico o no tanto— fuese ya aceptado como de Alejandro por un historiador serio como era Jerónimo de Cardia.[60] La cuestión

59. Jacoby, *Kommentar*, p. 529.

60. Cf. para teorías opuestas, W. W. Tarn, *Alexander the Great*, II, 1948, p. 378; F. Schachermeyr, *Alex. der Grosse*, 1949, p. 451. El tratamiento más reciente conocido

es demasiado dudosa para ser de alguna utilidad para nuestro objetivo. Pero alrededor del 309 Ofella, señor de Cirene, y Agatocles, señor de Siracusa, se ponen de acuerdo para combatir juntos contra Cartago y crear un imperio griego en África. La empresa acabó en discordia entre los dos asociados: Agatocles primero asesinó a Ofella y después fue vencido. El proyecto había suscitado interés en toda Grecia, participaron en ello muchos mercenarios atenienses con familias, y Ofella mismo fue acompañado por su mujer Eurídice, una descendiente de Milcíades y por ello perteneciente a la más alta aristocracia ateniense. Diodoro con frase sibilina nos hace saber además que Ofella había pedido la alianza de Atenas. Presión económica entre los hombres del pueblo, todavía no recobrados por la disolución de la cleruquía de Samos, y ambiciones inquietas de aristócratas se continuaban en los últimos años del Falereo para hacer volver súbitamente a los atenienses a las posibilidades de Occidente e igualmente de pronto para frustrarles. La vicisitud llegó a ser aún más sensacional cuando el nuevo señor de Atenas, Demetrio Poliorcetes, en el 306 esposó o hizo su concubina a la viuda de Ofella que había vuelto a la familia paterna.[61] Quisiéramos saber qué pensó Timeo en aquellos años sobre los atenienses que confiaban en Agatocles. Se ha intentado también imaginar que el episodio no haya sido extraño a la decisión de Timeo de dedicar su vida a una historia que iluminase a los mal informados sobre la realidad de Cartago y Siracusa. Pocos años después, en el 303, iba a Italia a defender Tarento, contra lucanos y romanos, Cleónimo, tío de un rey de Esparta. También él recogía mercenarios de todas partes de Grecia. Del relato que Timeo hizo más tarde de esta campaña, en la que estuvo envuelto Agatocles, parece derivar la curiosa noticia de que un Gayo (Romano) y un Aulo Peucestío (?) intentaron envenenar a Cleónimo.[62] Las intervenciones posteriores del soberano helenístico en el mundo italiota y

por mí es de G. Nenci, *Introduzione alle guerre persiane e altri saggi*, Pisa, 1958, pp. 215-257, en donde hay bibliografía.

61. Diod., 20, 40, 5; Plut., *Dem.*, 14. Cf. V. Ehrenberg, en *Riv. Fil. Class.*, 66 (1938), pp. 144-149; H. Berve, «Die Herrschaft des Agathokles», en *Sitz. Bayer, Ak.*, 1952 (1953), pp. 52 ss. (ignora Ehrenberg, usa poco las páginas De Sanctis, en *Riv. Fil. Class.*, 23, 1895, p. 289, reimpresa en *Per la scienza dell'antichità*, 1909, y es demasiado superficial). Para la cleruquía de Samos, *Diod.*, 18, 18, 9; Philoch, 328 F. 154, Jacoby, y C. Habicht, en *Ath. Mitt.*, 72 (1957), p. 155.

62. Cf. P. Meloni, en *Giorn. Ital. Filologia*, 3 (1950), pp. 103-121. Sobre [Ps. Arist.], *De Mirab. ausc.*, 78; E. Pais, *Storia di Roma*, V, 1928^{3}, p. 352, nota 2;

sículo pertenecen a la historia general. Hacia el 291 Demetrio Poliorcetes corría en socorro de Lanasa, hija de Agatocles, y se adueñaba de Corfú. Después llegaba Pirro al contraataque contra Roma (280). El mismo Demetrio Poliorcetes se había interesado furtivamente por Roma y sus orígenes (que él creía griegos) cuando envió allá una embajada a protestar contra los piratas de Anzio.[63]

Pero la evolución de los acontecimientos iba indicando por sí misma que los griegos de Italia se debilitaban; ya que la tiranía de Agatocles estaba perdiendo su función de baluarte contra los cartagineses y las tribus itálicas; que las intervenciones metropolitanas con armadas mercenarias (por Ofella para Cleónimo y Pirro) servían de poco; y que finalmente por contraste Roma estaba emergiendo como la nueva gran potencia de Italia. Cualquier circunstancia de este proceso debe acaso haber sido registrada en obras contemporáneas de historia como la de Jerónimo de Cardia.[64] Y es cierto que otros historiadores escribieron sobre Roma antes que Timeo o al mismo tiempo, por ejemplo, Teofrasto y Calias de Siracusa. Pero Timeo fue el primero en descender a detalles, como resulta de las huellas dejadas en la tradición. Más aún, él fue el primero en sacar las consecuencias de la situación y en dedicar una monografía especial a una guerra en la que Roma había combatido y vencido a un ejército griego. La misma observación de las intervenciones griego-helenísticas en Italia llevaba a Timeo a darse cuenta de la fuerza de Roma. Su indiferencia por las monarquías territoriales y su antipatía por los tiranos eran buenas guías hacia una ciudad que se gobernaba como república.

---

mas cf. K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I, reimpreso 1890, p. 429. Cf. además H. Bengtson, en *Parola del Passato*, 48 (1956), pp. 161-178; E. Manni, *Ibid.*, pp. 179-190.

63. Estrab., 232. Sobre el dudoso pasaje, Paus., I, 29, 14, cf. el dudoso comentario de E. Pais, *Ricerche storiche e geografiche sull'Italia antica*, Turín, 1908, pp. 437-449.

64. Sobre todos estos temas baste remitir a W. Hoffmann, «Rom und die griechische Welt im 4. Jahrb.», en *Philologus*, 27 (1934); G. Pasquali, *Terze pagine stravaganti*, 1942, pp. 25-38; M. Ninck, *Die Entdeckung von Europa durch die Griechen*, 1945, pp. 159-171. Sobre J. Perret, *Les origenes de la légende troyanne de Rome*, 1942, pp. 440-450, cf. mis observaciones en *Journ. Rom. Studies* (1945). Para A. Alföldi, *Die Trojanischen Urahnen der Römer*, Basilea, 1957, mi recensión en *Rivista Storica Italiana* (1958). Alföldi hace muchas afirmaciones sobre Timeo que son indemostrables. Cf. además G. Wissowa, *Ges. Abhandlungen*, 1904, p. 95; M. Pallottino, en *Studi Etruschi*, 26 (1958), p. 336. Entre los varios estudios de F. Altheim señálese *Welt als Geschichte*, 2, 1936, pp. 86-90. Ahora también S. Weinstock, en *Journ. Rom. Studies*, 49 (1959), p. 170.

Timeo y Roma

Timeo escribió dos veces sobre Roma; una vez en la historia general de Sicilia, otra en la historia de la expedición de Pirro.[65] No podemos ya dividir exactamente los pocos fragmentos que quedan sobre Roma entre las dos obras y debemos admitir francamente que la fisonomía precisa de ambos relatos se esfuma. Pero en ambas ocasiones él se detenía sobre los orígenes. A la historia sobre Pirro parece que pertenecía el fragmento en que se hablaba sobre la contribución de Servio Tulio a la monedación (fr. 61); un detalle así presupone que cada vez fuese mencionado y al menos brevemente descrito.[66] La misma monografía remontaba a los orígenes troyanos y citaba como indicio de ellos el rito del caballo de octubre en el campo de Marte.[67] Es verosímil, pues, que la obra sobre Pirro ampliase y corroborase con nuevos detalles el bosquejo de historia de Roma dado en la historia de Sicilia. Esto está confirmado por Aulo Gelio si alude él al libro de Pirro cuando atribuye a Timeo «historiae ... de rebus populo Romani» (no se ve a qué otra cosa puede aludir Gelio).[68] Incluso sin ir más allá de los fragmentos seguros, se ve que los conocimientos de Timeo sobre los orígenes de Roma eran bastante superiores a los de su predecesores. Las indagaciones sobre los penados de Lavinio prueban que estaban en contacto con la tradición indígena. Más o menos reunía, a través del estudio de los orígenes, la fisonomía nacional de los latinos. Ni debe ser fortuito que estuviese particularmente informado de Lavinio, donde los contactos con Grecia ya existían desde tiempo, como la inscripción de los Dióscuros, descubierta recientemente, ha venido a probar.

De importancia esencial es, después, que Timeo, dándose cuenta de Roma, la siguiese hasta el 264. Examinó las consecuencias del encuentro entre Pirro y Roma hasta el punto en que coincidieron

---

65. Esto es explícitamente atestiguado por Polibio, 12, 4b (F. 36).

66. Plin., *N. H.*, 33, 42-43 (F. 61): «Populus Romanus ne argento quidem signato ante Pyrrhum regem devictum usu est... Servius rex primus signavit aes; antea rudi usos Romae Timaeus tradit». Si la conexión entre Pirro y Servio remonta a las fuentes de Plinio (lo que naturalmente es incierto), Timeo hablaba de Servio a propósito de Pirro.

67. F. 36 (Polib., 12, 4b).

68. Gellius, *N. A.*, 11, 1, 1 (T. 9), que parece depender para sus informaciones de Varrón. Las inscripciones de Lavinio ahora publicadas con excelente comentario por F. Castagnoli en *Studi e materiali di storia delle religioni*, 30, 1959, p. 109.

con el inicio de la primera guerra púnica. Si los detalles todavía una vez más se escapan, es evidente que Timeo con la sensibilidad del siciliota se apercibe de que Roma, por efecto de la victoria sobre Pirro, estaba sustituyendo a los griegos en la posición de enemiga de Cartago. En otras palabras, Timeo no escribió, o por lo menos no completó su historia de Pirro, en los años en que Roma había consolidado y renovado su amistad con Cartago para salvarse de Pirro, sino en los años en que la amistad se había transformado casi inesperadamente en guerra. No sólo captó la importancia de la guerra de Pirro, sino que de alguna manera comprendió la concatenación entre ésta y la primera guerra púnica.

La constatación tiene su peso para darse bien cuenta de los problemas que están implícitos en el famoso y fantástico sincronismo de las fundaciones de Roma y Cartago, ambas remontadas al 813 a.C. Ciertamente se sugería aquí un destino común, pero ¿destino de odio o de amistad? Si el sincronismo era formulado por primera vez en la obra sobre Pirro, esto es, después del 264, el destino era de odio. Pero esta hipótesis implica que en su primera obra Timeo no hubiese todavía pensado en el sincronismo y entonces implícita o explícitamente hubiese datado en años diferentes la fundación de las dos ciudades. El hasta demasiado vigilante Polibio habría debido advertir la contradicción, y era también una contradicción como para no escapar a Dionisio de Halicarnaso. Hay que reconocer que la hipótesis de un sincronismo descubierto o inventado por Timeo sólo en función de la primera guerra púnica tiene su dificultad. Por otra parte también la hipótesis de que el sincronismo estuviese ya formulado en la primera historia no deja de presentar ambigüedades y problemas: 1) es sólo probable, pero no cierto, que Timeo acabase su historia siciliana antes del 264 y por consiguiente no pudiese recoger el sincronismo con significado de hostilidad; 2) queda oscuro en todo caso cómo pudiera reconciliar Timeo una fundación de Roma en el año 813 con la afirmación de que la guerra troyana se desarrolla en torno al 1200.[69] Todo junto, quisiera dejar la cuestión abierta. No se puede excluir que el sincronismo originariamente aludiese a la

69. Censorinus, *De d. nat.*, 21, 3 (F. 125), con el comentario de Jacoby. La contradicción con F. 80 (Schol. Apoll., Rh. 4, 1216) en alguna manera apoyado por F. 146b no ha sido bien explicada aún. No satisface A. M. Panaro, en *Giorn. Ital. Filologia*, 4 (1951), pp. 8-32.

singular larga duración de la alianza entre Roma y Cartago.[70] Todavía una vez más es necesario no infravolorar lo que es incierto, pero es necesario también no perder de vista que la contribución esencial está en el sincronismo. Timeo reconocía que Cartago y Roma estaban en el mismo plano. Los griegos, acostumbrados a respetar a la primera, debían ahora atribuir la misma importancia a la segunda. En el extraño simbolismo de una coincidencia se oculta un descubrimiento histórico de primera importancia: la ascensión de Roma a gran potencia de Occidente. Un único contemporáneo puede disputar a Timeo la primacía de este descubrimiento. No es un historiador, sino un poeta: Licofrón. Y por ello la duda surge no en relación con la exposición histórica, en la que Timeo no tuvo rival, sino en la intuición primera que está en la base de la exposición histórica de Timeo. Los problemas son conocidos.[71] Baste aquí mencionarlos en sus elementos principales. Del poeta Licofrón, que fue quizás ateniense por educación, pero que vivió largo tiempo en la corte de Ptolomeo Filadelfo, se nos ha conservado un poema, *Alejandro*, que presenta a los romanos, en el conflicto con Pirro, como una gran potencia, heredera y vengadora de la de Troya. El poema depende en algunos detalles etnográficos de Timeo con absoluta certeza; por otra parte, no alude a la primera guerra púnica y por ello se coloca antes del 264. Una opinión ya expresada por un gramático antiguo y tomada de nuevo varias veces desde Niebuhr en adelante ha declarado inverosímil una fecha tan antigua para un poema lleno de gloria de Roma y ha intentado quitar el *Alejandro* al poeta de Ptolomeo Filadelfo para asignarlo a un artista

70. Nótese el juicio penetrante en sentido contrario de K. Hanell, «Zur Problematik der älteren römischen Geschichtsschreibung», en *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, Vandoeuvres-Ginebra, 1958, p. 152.

71. Una bibliografía al día se encontrará en la reimpresión de mis dos ensayos sobre Licofrón (*Journ. Rom. Studies*, 32, 1942, y *Class. Quart*, 39, 1945), en *Secondo contributo alla storia degli studi classici*, Roma, 1959. El descubrimiento de una inscripción de Quíos, aparentemente de algunos decenios anterior al 200 a.C. en la que se alaba a Roma y ya se presupone como conocida por los griegos la leyenda de Rómulo y Remo (edición parcial de N. M. Kontoleon, en *Prakt. Arch. Etair.*, 1953 [1956], p. 271, pero yo no conozco el texto completo todavía inédito) confirma que ahora ya es imposible mantener que los griegos se interesaron por Roma sólo a fines del siglo III. Para opiniones diferentes sobre Licofrón, Tarn, *Alexander the Great*, *cit.*, II, 1948, p. 28; Treves, *Euforione e la storia ellenistica*, *cit.*, más cf. P. Lévêque, en *Rev. Et. Anc.*, 57 (1955), p. 36; id., en *Rev. Études Grecques*, 71 (1958), p. 437, n. 34. Neutral Jacoby, *Kommentar*, p. 536, y notas relativas (cf. especialmente pp. 319-320). Para el fondo histórico, L. H. Neatby, en *Trans. Am. Phil. Ass.*, 81 (1950), pp. 88-98. Para el origen europeo (¿ateniense?) de la *Alessandra*, Wilamowitz, *Hell Dichtung*, 2, 144. Cf. P. Fraser, en *Class. Rev.*, n. s. 9 (1959), p. 64.

adulador de Flaminino (alrededor del 196). Esta opinión tiene en contra suya tanto la tradición como el juego mismo de las referencias eruditas y de los contactos culturales, todos los cuales se refieren a a época de Timeo.[72] El verdadero problema está en si el *Alejandro* compuesto, por cuanto se ha dicho, antes del 264 y utilizando ya parte de la historia siciliana de Timeo, se haya, sin embargo, anticipado a Timeo en la valoración de Roma. En mi opinión el problema queda abierto. Mientras es cierto que la fantasía de Licofrón fue genéricamente relacionada con el Mediterráneo occidental por la aparición de la obra de Licón y por las primeras secciones de la historia de Timeo, es imposible decir en qué precisa medida Timeo y Licofrón se influyeron recíprocamente en su valoración de Roma. Todo depende de dos factores desconocidos: la fecha de publicación y la exacta posición de la sección sobre Roma en la historia siciliana. En todo caso la sensación de la grandeza naciente de Roma fue rápidamente compartida por un contemporáneo de Timeo al menos: Licofrón.[73]

Y de esta forma llegamos al último aspecto de la cuestión, que es el de la viveza de la expresión en las historias de Timeo o de su eficacia en llamar la atención de los contemporáneos sobre Occidente. Por lo que podemos juzgar a través de los fragmentos, Timeo fue un pedante con fantasía. La pedantería y el celo polémico lo separan definitivamente de la sencilla alegría de ver y descubrir propia de Heródoto, pero de éste había aprendido la economía sutil de una anécdota bien narrada. En circunstancias distintas ofrece una descripción de Occidente para la cual Heródoto había procurado el modelo con sus libros sobre Oriente. Abunda en episodios casi contemporáneos, como la bellísima descripción del banquete en la corte de Dionisio el Joven en el que Jenócrates, el filósofo, bate a todos en el concurso de beber y se va sin recoger el premio (fr. 158) o la historieta del adulador del mismo Dionisio por la réplica rápida (fr. 32) o, en fin,

72. Sobre todo ello, cf. R. Pfeiffer, *Callimachus*, II, 1953, p. XLIII; S. Weinstock, en *Harvard Theological Review*, 50 (1957), p. 257, con bibl. Dice Pfeiffer: «Si respicias quot res et vocabula Lycophro et Callimachus ex iisdem fontibus prompserint, Alexamdram potius tertio saeculo tribuas quam altero».

73. Sobre Timeo como fuente de Licofrón la advertencia de Jacoby en su comentario, *Noten*, 312. La influencia de Timeo es cierta, sin embargo, en Licofrón, 1050 1135 ss. (cf. fr. 55 y 56 de Timeo; cf. W. Ehlers, en *Mus. Helv.*, 6 (1949), pp. 166-175 Un ejemplo de cómo se razonaba antes de Jacoby sobre Licofrón y Timeo, en F. Schachermeyr, en *Wiener Studien*, 47 (1929), pp. 154-160.

la escenita de los locos que creían estar sobre una trirreme (fr. 149). Personalidades, como la cortesana Laide (fr. 24), son rápidamente bosquejadas. No faltan recuerdos folklóricos graciosos, a la manera de Heródoto, como aquel sobre las cigarras del río Halex que cantaban sobre las orillas locrenses pero no sobre la regina (fr. 43). Costumbres primitivas se reevocaban minuciosamente. A Timeo debe remontar el cuadro de la evolución social en las islas Lípari (según Diodoro, V, 9). Frases proverbiales —como la «risa sardónica»— eran explicadas (fr. 64). Se describían fama y gloria de regiones inhóspitas. Se comunicaban novedades biográficas incluso en el caso de hombres conocidísimos como Tucídides. El conocimiento de los mitos de Occidente era renovado. También para Grecia misma Timeo conseguía clarificar episodios autorizadamente. El interés de los poetas, y acaso también de los políticos del siglo III, por la extraña costumbre del envío expiatorio de las jóvenes locrenses a Troya no puede ser separado del relato que daba Timeo de ella.[74] Unas veces citaba documentos, otras veces se complacía en adornar su prosa con los versos de un clásico: Píndaro (fr. 92, 142) o Sófocles (fr. 119). Pero en general encontraba en sí mismo el ímpetu imaginativo por el que todavía hoy nos aparecen la vida de Agrigento y Síbaris en la edad arcaica, o el inicio de la carrera de Empédocles (fr. 134), como él los ha querido.

Todo esto, recogido de todas partes en cincuenta años de trabajo, tenía efecto incluso sobre una generación acostumbrada a los prodigios de la erudición alejandrina. Sería ingenuo creer que justamente un Calímaco, por no decir un Licofrón, dependiese servilmente de Timeo para su información propia sobre Occidente. Calímaco sabía buscar tanto como Timeo. Pero la dependencia de Calímaco de Timeo es demostrable en un número de fragmentos que es grande, considerando el doble naufragio de su obra.[75] Y en otros casos, como la anécdota sobre Gayo que nos ha revelado el papiro de Milán, la derivación parece probable.[76] El nexo de Timeo, Calímaco y Licofrón no es sólo cuestión de fuentes, sino índice de un fundamento común

74. F. 146 con el comentario que da la bibliografía reciente.

75. La dependencia de Calímaco de Timeo es particularmente clara en el fr. 96 y D. 201 Pfeiffer, así como en el fr. 407, 20. Cf. el índice de Pfeiffer en *Sitz Bayer. Ak.*, 1934, n. 10, p. 16. Sobre cronología de Calímaco, Pfeiffer en su edición II, p. XXXVIII. Cf. W. Ehlers, *Die Gründung von Zankle*, Berlín, 1933, p. 26.

76. G. Pasquali, «Roma in Callimaco», en *Studi It. Fil. Class.*, 16 (1939), pp. 69-79 = *Terze pagine stravaganti*, 1942, pp. 95-106, es poco convincente en los detalles,

de cultura nostálgica, erudita, vivamente exploradora y por ello políticamente despierta. En esta situación es ciertamente Timeo el que toma la iniciativa para el Occidente y llama la atención de los contemporáneos. Su erudición era no sólo genuina, sino capaz de interesar en ella a los poetas.

Es imposible decir en el estado actual de nuestros conocimientos la forma en que Timeo, que no era nunca un hombre frío, reaccionase ante los éxitos de los romanos. En todo caso hay que excluir antipatía que de otra manera no habría perdido la ocasión Polibio de subrayar. Curiosidad benévola parece implícita en los pocos fragmentos donde las costumbres romanas son aludidas; pero no debemos olvidar que la paternidad de la anécdota de Calímaco sobre Gayo, de evidente entonación filorromana, sólo por hipótesis ha sido atribuida a Timeo. Más podríamos decir si conociésemos la actitud de Timeo respecto a Pirro y si pudiésemos estar seguros de que él esperaba alguna ventaja para los griegos de Sicilia del duelo entre Roma y Cartago iniciado en el 264.

Los romanos todavía preferían sus historias de Sicilia y de Pirro en tiempos de Varrón y Cicerón.[77] Es legítimo conjeturar que debieron penetrar prontamente en Roma en el siglo III, con la conquista de Sicilia, y representasen una lectura obligatoria para la creciente minoría de aristócratas educados en comprender el griego. Los romanos encontraron en Timeo un resumen de la historia propia, un análisis de las propias costumbres y un relato de la victoria sobre Pirro, tales que despertaran pensamientos de emulación. La formación del primer historiador de Roma —Fabio Píctor— nos es enteramente desconocida. Pero debió leer a Timeo para poder escribir en griego la visión propia de la historia de Roma. Su preocupación por la cronología, su interés por las costumbres romanas, más allá de la mera narración pragmática de los acontecimientos, parecen debidos al ejemplo de Timeo. ¿Qué otros en torno al 215 podían enseñar mejor a un romano, cómo escribir la historia romana en griego? [78]

pero sólo Timeo parece que tuviese la posibilidad de recoger anécdotas romanas de carácter ético militar. Cf. sin embargo Jacoby, notas al *Kommentar*, p. 331. J. Andor, *Acta Ant.*, 1951, pp. 121-125, no añade demasiado.

77. Varro, *De r. r.*, 2, 5, 3 (F. 42). Cicero, *ad. Att.*, 6, I, 18: «a Timaeo tuo familiari» (T. 29). Cicerón mismo citaba a Timeo con facilidad: *Brutus*, 63 (F. 138). Señálese también el anónimo *De Sublime*, 4 (T. 23), con su referencia a Cecilio de Calacte. Cf. U. Wilamowitz, en *Hermes*, 35 (1900), pp. 44-46.

78. Con lapidaria formulación, Hanell, *Histoire et historiens dans l'Antiquité*, *cit.*,

Polibio, un siglo después de Timeo, se lo encontró todavía delante como el historiador más fiable de Occidente; tan fiable que le pareció obvio comenzar donde Timeo había acabado. Pero Polibio reconoce también que, para afirmarse él mismo y hacer reconocer la originalidad de su método delante de lectores griegos y romanos, debía quebrantar la autoridad de su predecesor. Por ello subrayó todas sus debilidades (y las que no eran debilidades, sino diferencias) sin admitir que el camino hacia Roma le había sido abierto en Atenas por un exiliado de Taormina, quien desdeñoso de prestar devoción a Alejandro y a sus diádocos sin interés por la filosofía cosmopolita, sin esperanza o confianza en los políticos contemporáneos de la ciudad que lo hospedaba, miró a Occidente con ojos nostálgicos y celebró las glorias, a menudo reales, otras veces imaginarias, de sus antepasados, pero no se perdió en el pasado. Él señaló que sobre la presente desgracia de los griegos estaba emergiendo el poder de Roma y que Roma se preparaba para la guerra con Cartago. Acaso intuyó también que Roma había sustituido ya a Grecia en el duelo con Cartago y amenazaba el equilibrio de los Estados helenísticos.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

La colección de fragmentos en F. Jacoby, *Die Fragmente der grieschischen Historiker*, III, B, 1950, n. 566, con el comentario del 1955 constituye una guía segura para la comprensión de Timeo. Se la presupone en todos los puntos en mi artículo con profundo sentido de deuda y de admiración. El trabajo sensato y muy informativo de T. S. Brown, *Timaeus of Tauromenium*, Berkeley y Los Angeles, 1958, ha sido escrito aun sin el conocimiento del comentario de Jacoby y no es una investigación de gran novedad. De notable interés las lecciones de G. De Sanctis (1947), impresas ahora bajo el título *Ricerche sulla storiografia siciliota*, Flaccovio, Palermo, 1958, pp. 43-69: se las juzga naturalmente como lecciones, no como estudio.

p. 152: (Timeo) «der Urvater der römischen Historiographie». Véase también mi ensayo sobre Fabio Píctor de próxima publicación. Para las críticas de Polibio a Timeo, cf. también M. Isnardi, en *Studi Classici e Orientali*, 3 (1955), pp. 102-110. De la influencia de Timeo sobre Catón prefiero no hablar por ahora. Pero la influencia sobre Sileno de Calacte, historiador de Aníbal (Jacoby, n. 175), es evidente por los fragmentos.

Como Jacoby y Brown, yo fundo mi exposición sólo sobre los fragmentos. Queda abierta la cuestión de hasta qué punto se pueda utilizar para un estudio de Timeo la aportación indirecta del análisis de Diodoro, Plutarco y otros autores que lo han usado probablemente. Hasta ahora no se han obtenido resultados claros. R. Laqueur en el artículo «Timaios» del Pauly-Wissowa, *RE*, 1936, ha afrontado de lleno a Diodoro llegando a la conclusión de que para la historia siciliana Timeo es sólo una fuente secundaria (véase también *Hermes*, 86, 1958, pp. 257-290). Pero en cada paso la distinción entre las fuentes es tan insegura que hace imposible atribuir a Timeo un punto de vista concreto: véanse además de las observaciones de Jacoby, *Kommentar*, p. 529, las críticas de T. S. Brown, en *Amer. Journ. Philol.*, 73 (1952), pp. 337-355. Es, por ejemplo, imposible probar en sentido estricto que el discurso de Teodoro en Diod., 14, 65-69, es copiado de Timeo. Por ello es imposible estar seguros de que Timeo desarrollase el tema de la triste tentación para los amantes de la libertad de ceder ante el extranjero (Cartago) para liberarse del tirano, tema que acaso debería ser suyo. Otros intentos antiguos y recientes de aislar el material de Timeo en Diodoro y en Plutarco no puede decirse que hayan tenido más éxito, aunque no puede excluirse que en algún punto consigan la verdad. Cf. N. G. L. Hammond, «The Source of Diodorus Siculus XVI», en *Class. Quart.*, 32 (1938), pp. 137-151; H. Berve, en *Sitz. Bayer, Ak.*, 1952, 5, pp. 4-21 para Agatocles (cf. también *Abhandl. Akad. Mainz.*, 1956, n. 10, pp. 752-757); K. F. Stroheker, *Timaios und Philistos, Satura ...* O. *Weinreich*, 1952, pp. 139-161; *id., Dionysios*, I, Wiesbaden, 1958, pp. 11-31, que tiene importantes observaciones sobre la tradición antitiránica de Atenas; P. Lévêque, *Pyrrhos*, 1957, pp. 32-37; H. D. Westlake, en *Class. Quart.*, 32 (1938), pp. 65-74 (sobre Timoleón); R. Lauritano, en *Kokalos*, 2 (1956), pp. 206-216 (*Diod.*, 11-16). Sobre la economía de la obra J. K. Beloch, en *Jahrb. J. Philol.*, 123 (1881), p. 697; *id., Gr. Geschichte*, III, 2.ª ed., 2, 1923, p. 43; E. Schwartz, en *Hermes*, 34 (1899), p. 481 = *Ges. Schriften*, II, 1956, p. 175. Cf. también H. Kothe, en *Jahrb. J. Phil.*, 137 (1888), p. 815; H. D. Westlake, en *Historia*, 2 (1953), p. 288.

La bibliografía más antigua o de menos importancia es fácilmente encontrable en Jacoby y en F. Susemihl, *Gesch. Griech. Lit. in der Alexandrinerzeit*, I, 1891, p. 563, y en Schmid-Stählin, *Griech. Lit.*, II, I, 1920, p. 218. Fundamental para la historiografía helenística en general, P. Scheller, *De hellenistica historiae conscribendae arte*, Leipzig, 1911.

Obsérvese todavía (una pequeña selección): C. A. Volquardsen, *Untersuchungen über die Quellen d. griech. und. sizil. Geschichten bei Diodor*, Kiel, 1868; K. Müllenhoff, *Deutsche Altertumskunde*, I, 1870 (reimpreso 1890, p. 429); H. Kothe, *De T. T. vita et scriptis*, Breslau, 1874; A. Enmann, *Über die Quellen des Pompeius Trogus für die griech. und. sicil. Geschichte*, Dorpat, 1880; C. Clasen, *Unters. über T. von Taur.*, Kiel, 1883; P. Günther, *De ea quae inter T. et Lycophronem intercedit ratione*, Leipzig, 1889; W. Zinzow, *De T. Taur. apud Ovidium vestigiis*, Greifswald, 1906; K. Trüdinger, *Studion zur Geschichte der griechisch-römischen Ethnographie*, Basilea, 1918, pp. 108-111; M. A. Levi, *Raccolta scritti in onore di F. Ramorino*, 1927, p. 65; M. Segre, *Historia di Milano*, I, 1927, fasc. 4, pp. 18-42 (invasión céltica); R. van Compernolle, en *Rev. Belge de Philologie*, 32 (1954), pp. 395-421 (Agatocles); A. Raubitschek, en *Classica et Mediaevalia*, 19 (1958), pp. 93-95 (ostracismo); L. Moretti, en *Riv. Fil. Class.*, n. s., 30 (1952), pp. 289-302 (T. y Catón); L. Mendelssohn, en *Acta Soc. Phil. Lipsiensis*, 2 (1872), pp. 159-196 (sincronismos); L. Radermacher, en *Rh. Museum*, 52 (1897), pp. 412-419 (orígenes de la retórica); F. Reuss, en *Philologus*, 45 (1886), pp. 271-277 (Aristodemo de Cumas) y, contra, W. Christ, en *Sitz. Bayer. Ak.*, 1905, I, pp. 39-71. Para la fortuna de Timeo es todavía fundamental J. Geffcken, *Timaios' Geographie des Westens*, 1892, pp. 177-185.

11. POLIBIO, POSIDONIO Y EL IMPERIALISMO ROMANO *

I

La historiografía griega, como historiografía político-militar, estaba evidentemente preparada para entender a Roma. No es puro azar que el gran historiador de la Roma republicana sea el griego Polibio. Pero ello pone el problema, no limitado al tema en cuestión, de cómo y hasta qué punto los historiadores griegos hayan conseguido comprender una civilización distinta.

Comienzo por un detalle. Un trabajo de gran utilidad para el estudio de la historiografía antigua es la reciente recopilación de las fuentes para la historia de la Galia, editada por el profesor P. M. Duval, *La Gaule jusqu'au milieu du V[e] siècle* (1971). Duval atribuye treinta y tres libros de *Galatika* al gran Eratóstenes de Cirene. Aun refiriendo la mayor parte de esta exposición a los celtas de Asia, resultaría extraño excesivamente que Estrabón pudiese acusar a Eratóstenes de ignorancia total de cosas célticas (2, 1, 40; 2, 4, 2). Pero Esteban de Bizancio atribuye estos fragmentos a un Eratóstenes, hijo de Agacles, en tanto que el gran Eratóstenes era hijo de Aglaos. Uno de los fragmentos se refiere a una guerra entre Prusia y Átalo que debe de ser la guerra del 156 a.C. (fr. 5). Es pues, cierto que los *Galatika* fueron escritos por un Eratóstenes, más joven, que viniendo también de Cirene debía ser quizás un miembro de la misma familia. Este Eratóstenes, más joven, debe de haber escrito lo más pronto en la segunda mitad del siglo II a.C.

Ahora bien, si se elimina el Eratóstenes del siglo III como

* *Atti della Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 107 (1972-1973), pp. 693-707.

escritor del libro *Galatika*, todos los escritores que contribuyeron a un conocimiento más profundo del mundo céltico y pueden datarse con razonable certeza pertenecen a la época de la expansión romana en Galia e Hispania: Polibio, Artemidoro de Éfeso y Posidonio de Rodas entre los más conspicuos. Sus predecesores, Éforo y Timeo, que no habían visto nunca un país céltico, eran desacreditados por las nuevas investigaciones. Polibio viajó por Occidente bajo la protección directa romana. No sabemos cómo organizaron sus viajes Artemidoro y Posidonio, pero ambos fueron embajadores en Roma por sus ciudades; eran evidentemente personas gratas a los romanos.

Sería absurdo hablar en términos simplistas de colaboración de los historiadores y etnógrafos griegos con el imperialismo romano, pero, como Estrabón sabía y declaraba explícitamente, la geografía era una ciencia griega (3, 4, 19). Si los romanos querían informaciones sistemáticas y fiables sobre los países a los que dirigían su atención como conquistadores, debían recurrir a la ciencia griega.

En otras palabras, la exploración del mundo céltico y, podemos decir, ibérico, pone en forma relativamente simple el problema que en forma más complicada se presenta para toda la actividad de los historiadores griegos de los siglos II y I a.C.: cuál es su relación con la clase dirigente romana. Mi discusión, por razones obvias, se limitará a Polibio y Posidonio; Diodoro, para el período que nos afecta, refleja ideas de Posidonio ciertamente, cuando no refleja ideas de Polibio.

II

Es obvio que Polibio encontró en Roma arostócratas que no diferían mucho de él en intereses, en ideas y en reacciones emocionales. Apenas es necesario recordar que, a poco de llegar a Roma, Polibio hizo amistad con los dos hijos supervivientes de Emilio Paulo, uno de los cuales será el destructor de Cartago. Los capítulos del libro XXXI en que se describe el nacimiento de la amistad entre Polibio y Escipión Emiliano han hecho recordar a Paul Friedländer al *Alcibiades mayor* atribuido a Platón. Aun cuando no es precisamente seguro que Polibio se inspirase en aquel diálogo, el título del artículo de Friedländer, «Socrates enters Roma» (*Amer. Journ. Philol.*, 66, 1945, pp. 337-351) sigue siendo válido.

Polibio no habría podido escribir su historia si no hubiese encontrado en Roma esta aristocracia que comprendía instintivamente, en cuanto compartía sus gustos, incluso el de la caza. La base común estaba constituida por la penetración de las costumbres y de los ideales helenísticos en Roma durante el siglo precedente. Pero debemos admitir una amplia medida en el dar y en el recibir. Plutarco recuerda en las *Quaestiones convivales* (IV proemio) que Polibio aconsejó al joven Escipión no retornar nunca del Foro sin tener un nuevo amigo. Polibio evidentemente había comprendido el sistema romano de *amicitiae*, o sea de las clientelas. En el discurrir de Polibio es necesario naturalmente no olvidar que tenemos los fragmentos: fragmentos escogidos después del libro V por compiladores bizantinos de otra civilización e intereses diferentes. Todo lo que tenemos indica una falta extraordinaria de sentido de sorpresa en Polibio. Nuestro Megapolitano debe de haber andado por las calles de Roma con una constante sensación de *déjà vu.* Incluso allí donde señala la peculiaridad de una costumbre romana o la acción excepcional de un romano determinado, no se presenta nunca para él una dificultad de comprensión. Polibio es uno de aquellos historiadores, no desconocidos tampoco en nuestro tiempo, que no tienen dificultad en dosificar lo que anotan. Después de haber solicitado la generosidad de Escipión Emiliano hacia sus allegados Polibio observa: «Tal conducta sería admirada naturalmente en todo lugar, pero en Roma era una maravilla, porque allá nadie da nada a nadie, solo que sea posible» (31, 26, 9). La aplicación de teorías políticas griegas a la constitución romana es la ejemplificación más conspicua de esta falta de sentido de sorpresa en el tratamiento de Roma.

El presupuesto fundamental de Polibio de que los romanos son transparentes en sus motivos y razonables en sus acciones implica a su vez tres asuntos: 1) la clase dirigente romana no está dividida por conflictos internos de intereses y de convicciones; 2) la clase dirigente romana controla las clases inferiores de Roma, los latinos y los otros aliados sin mayor dificultad; 3) la política de dominio universal de esta clase es eminentemente racional y no plantea muchos problemas.

Estos tres puntos se dejan ilustrar fácilmente en su conjunto. Nosotros hemos de volvernos a Livio y a las fuentes menores para la información sobre los conflictos internos de Roma y sobre los conflictos entre romanos y aliados en la primera mitad del siglo II a.C. Polibio es tan impreciso sobre el proceso de Escipión en África como para llevar a un historiador del calibre de Gaetano de Sanctis a la falsa conclusión de que el Africano no estuvo nunca sometido a juicio (*Storia dei Romani*, IV, I, 594). Polibio —al menos el Polibio que tenemos— calla sobre el escándalo de las bacanales, sobre varios conflictos personales entre Catón y otros miembros de la clase dirigente y sobre las cuarenta y cuatro acusaciones lanzadas en ocasiones distintas contra el mismo Catón, en tanto que regularmente proporciona las palabras de ingenio de Catón, y hasta una dirigida contra él mismo, el desterrado Polibio. No encontramos en Polibio mención del discurso de Escipión Nasica contra la destrucción de Cartago conocido por Diodoro (34, 33, 4), o sea por Posidonio. La omisión de este discurso en Polibio se ha tomado como el argumento principal contra la autoridad del discurso mismo, sin tener en cuenta la naturaleza de los silencios de Polibio.

Por última vez repito que más que nunca debemos tener en cuenta la posibilidad de que estos silencios sean debidos no a Polibio, sino a los que han realizado los *excerpta* sobre los que se apoya nuestro conocimiento. Pero no puede ser todo puro azar que los fragmentos de Polibio concernientes a Grecia estén llenos de conflictos políticos internos, mientras que los fragmentos sobre Roma dan una impresión de unidad en la vida pública romana, que no corresponde a la realidad.

Ni el argumento *ex silentio* es el único. Obsérvese cómo interpreta Polibio aquella delicia para los antropólogos que es la costumbre funeraria romana de la procesión de los antepasados. Un historiador dispuesto de otra forma lo habría interpretado como expresión de la rivalidad entre las familias aristocráticas romanas, pero sin embargo, Polibio insiste sobre el valor educativo de tales ceremonias (6, 54, 3). Lo que él dice no deja de tener fundamento, pero no recoge el aspecto principal.

En definitiva Polibio, al infravalorar los conflictos internos y las tensiones entre romanos y aliados de Italia, crea la atmósfera en la que las conquistas romanas llegan a ser fáciles de comprender y difíciles de criticar.

III

Es propio del estilo de la historiografía antigua examinar por qué razones y con qué justicia determinados estados e individuos empren-

dieron guerras y otras operaciones de política exterior. Polibio está de acuerdo con los hábitos de los más serios historiadores griegos en examinar la responsabilidad de Aníbal, Filipo V, Perseo, etolios y aqueos (lo mejor de sus hombres políticos) en las guerras en que estuvieron envueltos. Pero este tipo de examen es prácticamente inexistente para Roma. Aun en el caso de la ocupación de Cerdeña que Polibio declara injusta (3, 28, 2), el examen no se prosigue hasta que se pone en relación con el resto de la política romana. Juicios negativos sobre las habilidades políticas o militares de individuos romanos son otra cosa, y no faltan. Hasta Claudio Marcelo es criticado por su poca prudencia (10, 32, 7-12). Pero la política romana como tal no está sometida a crítica directa por parte de Polibio, a diferencia de la política de los estados griegos.

¿Polibio se ha identificado, pues, con el éxito de los romanos? Hasta cierto punto, sí. Explica a los griegos por qué han vencido los romanos, y explica a los romanos el significado y las condiciones de su victoria. No experimenta, al menos aparentemente, ninguna dificultad en escribir para dos públicos tan diferentes como el griego y el romano. Por lo demás, esto no ha de interpretarse de modo banal, como si Polibio hubiese capitulado moralmente e intelectualmente frente a los romanos y se hubiese transformado en su agente.

Su informe en el libro XXXVI sobre las varias reacciones griegas a la inmediata destrucción de Cartago indica con suficiente claridad su reserva mental. El hecho mismo de que Polibio se tomase la molestia de registrar con tal ampitud y relieve las varias reacciones de la opinión pública griega es algo excepcional. Estamos en el momento del «terror y de la represión» del que habla explícitamente Diodoro en un pasaje del libro XXXII que se ha tomado como un eco de Polibio. Polibio, al registrar la reacción de los griegos, subraya que hay un límite en la aceptación de la política romana entre las personas razonables. Polibio no desaprueba, ¿cómo habría podido expresar su desaprobación a su amigo Escipión Emiliano? Después de todo él mismo había contribuido como técnico a la destrucción de Cartago. Pero la mera puesta del problema como algo tan excepcional indica que alguna circunstancia excepcional ha ocurrido, no sólo en los hechos externos, sino en la conciencia. El lector moderno piensa en el diálogo tucidídeo entre atenienses y melios o en las opuestas valoraciones de Augusto en Tácito. El historiador inclinado

al juicio moralista que no moraliza; y por ello define tanto más eficazmente la situación.

No veo que se pueda discutir útilmente la cuestión de si Polibio haya llegado a ser después del 146 más resuelto o menos resuelto defensor de Roma. Nadie permanece en el mismo estado de ánimo a lo largo de veinte años. No tiene sentido pedir a Polibio una estabilidad de emociones que ninguno de nosotros posee. Cambios de posición lógicos, precisos, ciertamente no existen en Polibio. Pero llegado a la narración de los acontecimientos del 146 Polibio sintió la necesidad de mirar a su alrededor y lo que vio no era hermoso. Quizá podamos citar a Panecio para aclarar a Polibio, porque Panecio vivió en el mismo ambiente, esto es, gozó de parecidos años de familiaridad con Escipión Emiliano y lo acompañó en el famoso viaje a Oriente. Las teorías de Panecio sobre el imperialismo romano existen naturalmente sólo en la imaginación de ciertos filólogos de nuestro tiempo ansiosos de caricaturizar el *Antikes Führertum* para sustentación del nuevo. Pero Panecio nos conserva un dicho de Escipión Emiliano mismo. Sabemos por Cicerón (*De Officis*, I, 26, 90) que Panecio registró la opinión del Escipión Emiliano de que quien se exalta por el éxito continuo se ha de disciplinar como un caballo después de la victoria, para que se dé cuenta de la mutabilidad de la fortuna humana. Me parece que esto representa bien lo que el círculo de los Escipiones (si es lícito usar todavía esta terminología sin incurrir en la excomunión del amigo H. Strasburger) pensaba de los acontecimientos romanos en torno al 146. Los caballos romanos debían ser disciplinados: «ut equos propter crebras contentiones proeliorum ferocitate exultantes domitoribus tradere soleant».

IV

Para Posidonio, que conscientemente se convirtió en continuador de Polibio quizás alrededor del 80 a.C., después de haber sido embajador de Rodas en Roma cuando todavía vivía Mario, los caballos romanos que debían ser disciplinados tenían una fisonomía precisa: eran los caballeros romanos, los nuevos capitalistas y esclavistas.

Posidonio, como Polibio, no tenía ninguna objeción de principio contra el imperialismo romano. Al igual que Polibio aceptaba y hacía propios los intereses de los conquistadores romanos. Existen dificul-

tades obvias para medir las proporciones de la aprobación de Posidonio por la expansión de Roma. Las dificultades son de crítica de las fuentes. Para gran parte conocemos la valoración posidoniana de la conquista romana de Occidente a través de Estrabón. Pero Estrabón tenía un juicio muy suyo y no es fácil separar lo que deriva de Posidonio y lo que añade de convicción personal. Juicios parecidos sobre los beneficios de la *pax romana* que se encuentran en los libros II y IV de Estrabón son probablemente la expresión del pensamiento de Estrabón mismo, no de Posidonio, ni (como también se sugirió) de un intermediario. En conjunto no parece dudoso, sin embargo, que Posidonio describiese favorablemente la conquista romana de España, que él había visitado. Más en general, no era intención de Posidonio poner en discusión las bases de la sociedad de su tiempo o, en verdad, las bases de la sociedad de cualquier tiempo. Como buen etnólogo, educado en la escuela de la tolerante *historia* de Heródoto, tomaba la sociedad como era; describe con gusto particular y ninguna desaprobación las relaciones permanentes de servidumbre que existían en el mundo céltico (fr. 15; 17; 18 Jacoby) y la dependencia de los bárbaros mariandinos de la ciudad griega de Heraclea Póntica (fr. 8). Como sabemos por la carta 90 de Séneca, ponía la edad de oro en el pasado, no en el futuro. Habiendo aceptado las relaciones de fuerza y de estratificación social del propio tiempo, no le agradaban los agitadores y revolucionarios. No tuvo una palabra agradable para los Gracos, ni para los cabecillas de las rebeliones de esclavos, ni para los incitadores a la revuelta contra Roma durante la guerra mitridática. Su descripción del filósofo Atenión, cabecilla de la revolución antirromana de Atenas en el 87, es un clásico de presentación hostil (fr. 36). Si, como es cierto, está justificada la opinión común de que Diodoro en su historia de las guerras serviles de Sicilia siguió a Posidonio de cerca, se tiene una confirmación en Diodoro de la antipatía de Posidonio hacia todo el movimiento revolucionario como tal.

Si en todo esto no se aleja Posidonio de la línea que podríamos llamar ahora línea polibiana de solidaridad con Roma, su novedad está en la comprensión de las causas, al menos, de algunos aspectos de la agitación social, que azotó a fines del siglo II y principios del siglo I a.C. Es una comprensión de carácter humanitario, una comprensión de sufrimientos elementales, pero dispuesta a buscar las fuentes de la injusticia y por consiguiente a delimitar la responsabilidad de algunos grupos sociales. Su descripción de las guerras sociales (como la leemos en Diodoro) insiste sobre las torturas infligidas a los esclavos y sobre las provocaciones que llevaron a la rebelión. Una famosa historia de Diodoro, cuyo origen posidoniano es confirmado por Ateneo, tiene valor paradigmático. Damófilo era un amo cruel y fue muerto por sus esclavos, pero perdonaron y tuveron cuidado de su hija, que siempre se había portado humanamente con ellos (Diod., 34, 39). Posidonio reconoce después que es imposible separar la rebelión de los esclavos de las masas revolucionarias de los hombres libres de la clase inferior (Diod., 36, 11). Su interpretación es que los romanos de clase alta han abandonado la forma disciplinada, austera y frugal de vivir del pasado virtuoso por el lujo y la licenciosidad (37, 2, 1). Posidonio exceptúa de esta decadencia moral a los mejores elementos de la clase senatorial, como Rutilio Rufo y L. Sempronio Aselión, gobernador de Sicilia alrededor del 96 a.C.; exceptúa también específicamente a algunos honrados elementos de la clase ecuestre (37, 8). Pero es duro contra los publicanos y en particular ataca la explotación de España y de la Galia por parte de comerciantes y financieros romanos.

Posidonio no se para en este punto. Sin condenar la esclavitud, expresa un profundo desagrado por las formas que ha tomado en el mundo griego. Uno de los fragmentos más sorprendentes revela que Posidonio consideraba como justa pena del talión para los habitantes de Quíos haber sido reducidos a esclavitud por Mitrídates ya que sus antepasados habían sido los primeros entre los griegos en introducir la esclavitud (fr. 38 Jacoby). La palabra de Posidonio hizo fortuna y fue repetida por Nicolás de Damasco. Éste parece sugerir que para Posidonio habría sido mejor que la esclavitud no hubiese sido introducida nunca en Grecia. En un ensayo reciente P. Vidal-Naquet ha observado agudamente que se había determinado en Grecia una valoración diferente de la esclavitud de tipo clásico —lo que los ingleses llamaron *chattel-slavery*— en comparación con la esclavitud del tipo del ilotismo, el producto de circunstancias históricas precisas (*Actes du Colloque 1971 sur l'esclavage*, 1973, pp. 25-44).

V

Posidonio, que tiene detrás de sí otros cincuenta años de hegemonía romana, va más allá que Polibio en la crítica de la sociedad

romana, pero en sustancia está de acuerdo con Polibio en limitar su crítica a lo que de hecho estorba el funcionamiento de un buen gobierno romano sobre los países subordinados.

Si esta impresión es justa, es tanto más curioso que ambos —Polibio y Posidonio— estén de acuerdo también en un desinterés fundamental por los elementos más característicos de la cultura, de la religión y de la organización política de Roma. Habiendo decidido tratar a Roma como una comunidad de tipo griego, no emplearon, en su análisis de Roma, aquellos métodos etnográficos bien familiares a ellos que habrían distanciado a Roma, y la habría hecho remota, más misteriosa y menos tranquilizadora en lenguaje, religión e instituciones sociales. No hay señal de que Polibio haya usado para Roma las expresiones maliciosas y cáusticas que emplea para Alejandría (34, 14). No hay señal de que Posidonio describiese a los latinos con el gusto con que ha hecho de su descripción de los celtas un modelo para las extravagancias pasadas y futuras de la nación francesa.

Ni Polibio ni Posidonio parecen haberse apercibido de una cultura original en latín. De Polibio no se deduciría que fue contemporáneo de Accio y Lucilo. Para hablar con rigor, no parece tampoco haberse dado cuenta de que su admirador Cicerón estaba convirtiéndose en una fuerza intelectual de primera magnitud. Polibio recoge con evidente placer las bromas de Catón sobre el prisionero griego de Aulo Postumio (39, 1). Mientras insiste sobre los elementos más deteriorados de la helenización en Roma, Polibio no se da cuenta, como no parece haberse dado cuenta Posidonio, de la superioridad que la clase política romana se había procurado aprendiendo a hablar el griego, mientras que los griegos no sabían el latín. Además, resulta que Polibio y Posidonio se apercibieron en menor medida de la creciente difusión del latín en Italia con desventaja del griego mismo; y en definitiva en el fragmento 59 que proviene de Ateneo, Posidonio reconoce que los romanos aprendieron muchas técnicas de los extranjeros (griegos, etruscos, samnitas e iberos), pero no dice nada de la filosofía y de la literatura de Roma.

La repugnancia de Polibio y Posidonio a examinar las formas de la cultura de Roma se extiende a la religión. Polibio calla sobre la crisis religiosa en Roma durante la segunda guerra púnica, que entre otras cosas condujo a sacrificios humanos; no habla de la difusión de las bacanales (como ya he advertido), no da idea alguna de la oposición en Roma que se expresa en oráculos y falsas profecías. Como es conocido Polibio ataca entre los historiadores de Rodas a su contemporáneo Antístenes, filósofo peripatético además de historiador. Pero no dice una palabra sobre aquel aspecto de la actividad historiográfica de Antístenes, que nos ha llegado por una larga cita de Flegón de Trales, el secretario de Adriano (257 F 36 Jacoby). Narraba Antístenes, a propósito de los sucesos del 190-188 a.C. en Grecia, que un general romano llamado Publio se había vuelto loco en el santuario panhelénico de Naupato y había comenzado a pronunciar oráculos en buen griego sobre el fin del imperio romano; un rey vendría de Asia a castigar a los romanos por cuanto habían hecho a los griegos. El general Publio anunció además a sus soldados que pronto tendrían una prueba de la veracidad de su profecía; un lobo rojizo llegaría y se lo comería vivo. Y así sucedió de hecho. El lobo llegó y sólo dejó de Publio la calavera que continuó profetizando la ruina de Roma. Publio es ciertamente Publio Cornelio Escipión el Africano, entonces en Oriente, y el rey de Oriente, que debe vengar a los griegos, es Aníbal o Antíoco III. El lobo y la calavera van muy bien en una leyenda antirromana; la calavera recuerda el *caput* que había dado nombre al Campidoglio según una tradición bien conocida.

He citado un poco extensamente este pasaje de Antístenes porque permite ver que en tiempos de Polibio existían historiadores griegos que dedicaban otra atención a las fantasías religiosas antirromanas que circulaban en Grecia. Polibio, por lo que parece, cerró los ojos delante de estos fenómenos perturbadores de alucinación religiosa antirromana. Después de todo hizo lo mejor que pudo para eliminar los elementos místicos que rodeaban a Escipión Africano.

Posidonio tiene la reputación justificada de alma religiosa. Señala con cuidado y antipatía debida las actitudes místicas y los falsos oráculos que rodean al rey-esclavo Eunus y al bárbaro Mitrídates. Pero, por lo que sabemos, no indicó que Sila y su amigo protector Pompeyo avanzaban hacia la autodeificación. La muerte lo salvó de haberse tenido que dar cuenta de la deificación de César. También Posidonio mantiene alejada la mirada de la religión efectiva, no de aquella, por así decir, estereotipada de los amos del mundo.

En fin, es la estructura del Estado romano la que escapa a Polibio y a Posidonio. Entendámonos. Nadie puede esperar que Polibio y Posidonio se planteen el problema de la dinámica del imperialismo romano. Yo no conozco un estudio serio sobre la dinámica de cual-

quier imperialismo antiguo o moderno antes del 1902, cuando apareció la primera edición de J. A. Hobson, *Imperialism*. Si en esto voy equivocado, comparto la equivocación con Vladimir Ilich Ulianov que expresa la misma opinión en el libro de 1917: *El imperialismo, estadio superior del capitalismo*. El mismo concepto de imperialismo no se remonta más allá del siglo XIX. Hasta meditaciones sobre el espíritu militar como se encuentran en Montesquieu son impensables en la antigüedad.

Por otra parte estaba abierto a Polibio y Posidonio el dar una descripción exacta del sistema efectivo de gobierno romano en Italia; municipios y colonias, aliados latinos y otros confederados. Todo ello no se encuentra en el Polibio que nos ha llegado en las fuentes dependientes de Posidonio y al menos en el caso de Polibio no se ve cómo habría podido ser compatible con lo que él escribió sobre la constitución mixta de Roma. Un aspecto de la presentación de Polibio es todavía verificable: su descripción del ejército romano. Nos transmite un documento capital, la *fórmula togatorum* del 225 a.C. que distingue entre ciudadanos y aliados y da cifras específicas para los grupos mayores de aliados (2, 23-24). No es asunto nuestro juzgar si estas cifras son exactas o cómo se interpretan en los detalles. Aquí nos importa el modo en que Polibio utiliza sus cifras. Ahora nos señala, cómo su objetivo al recoger las cifras, era mostrar qué potente era la Roma que Aníbal intentó vencer en suelo itálico, y cómo frente a 700.000 infantes y 70.000 de caballería de Roma y aliados, Aníbal invadió Italia con veinte mil hombres (2, 24, 16-17). Es evidente que Polibio no distingue entre potencial de guerra y ejército efectivo, y no tiene en cuenta aquí lo que él sabía muy bien como experto militar que era: los límites infranqueables puestos a los ejércitos antiguos por los avituallamientos, transportes y espacios de maniobra. En otras palabras, tal como las da Polibio, estas cifras no sirven para nada. Sólo un replanteamiento de estas cifras en el contexto en que Polibio no considera las relaciones romano-itálicas habrían podido darles un significado real.

Por lo que yo sé, ni Polibio ni Posidonio se dieron cuenta de la diferencia esencial entre el dominio de Roma sobre Italia y las otras organizaciones imperiales de la antigüedad, y es que Roma exigía a los itálicos no tributos, sino efectivos militares. Consiguientemente ni Polibio, ni Posidonio se dieron cuenta de que la imposición de tributos a las provincias constituía al mismo tiempo una nueva fase

en el gobierno de Roma y un criterio de radical distinción entre Italia y provincias. Mommsen, que conocía su Roma y su Polibio, no dudó en decir que todo el tratamiento de Polibio en materia de leyes, honores y religión era no sólo banal, sino enteramente falso, «nicht blors platt, sondern auch gründlich falsch». Y declaró también que no nos podía parecer mayor necia fantasía política, «eine thörichtere politische Spekulation», que presentar la constitución romana como una constitución mixta y derivar de su carácter mixto la razón de sus éxitos. La ausencia de suficiente información nos impide decidir si este juicio se extiende a Posidonio.

VI

Hay por tanto que preguntarse cómo no tuvo nunca Polibio tan gran reputación hasta el Renacimiento como intérprete del Estado romano y teórico de la constitución mixta, tanto más cuanto el *De republica* de Cicerón no era conocido. La respuesta es que lo que escribía Polibio sobre la constitución mixta (correspondiese o no a las realidades romanas) servía a las necesidades del Estado moderno. Es el Estado absolutista moderno, con su problema de balanza de poderes entre los varios órganos constitucionales y con su otro problema de dónde reside la soberanía, el que dio autoridad a Polibio. Por lo demás Polibio combinaba las dotes de un teórico político con las de un maestro del arte militar, y esto de nuevo fue esencial para su reputación en un tiempo en que la formación de oficiales formados para ejércitos profesionales llegó a ser una exigencia de primera importancia. Apenas es necesario aquí recordar que Justo Lipsio, con el *De militia romana* de 1595 fundado sobre Polibio, fue quien dio el manual clásico para la formación militar a la nueva clase dirigente holandesa. La posición de Mauricio d'Orange Nassau en tal concepto es bien conocida. Pocos años después, Casaubon señalaba en Polibio una alternativa a Tácito como guía en la política; Polibio, según Casaubon, había sido el historiador de Roma en un período mejor y no daba a los príncipes el mal ejemplo de Tiberio. Por ello la reputación de Polibio en Inglaterra y entre aquellos que en el continente admiraban la constitución inglesa.

Recordaré aquí sólo como anécdota que en 1743 un fragmento del libro VI de Polibio fue publicado anónimamente en Londres por

Edward Spelman, el conocido traductor de Dionisio de Halicarnaso, para influir en las decisiones del Parlamento. Y el mismo panfleto tuvo una reedición en el 1747 con el título grandilocuente: «A Parallel between the Roman and the British Constitution, comprehending Polibius. Curious Discourse of the Roman Senate ... The Whole calculated to restore the true spirit of liberty and to explode dependancy and corruption. Addressed to the young members of the present Parliament». Es sabido que la discusión prosigue, como puede verse, por ejemplo, en el docto libro de Kurt von Fritz, *Theory of the Mixed Constitution in Antiquity*, 1954, que dedica 490 páginas a un análisis de la no existente constitución mixta de la Roma antigua y a su comparación con la constitución de los Estados Unidos de América.

Polibio y Posidonio son evidentemente historiadores de gran originalidad y agudeza cuando analizan la situación del Estado romano respecto al mundo que lo rodea; lo que quiere decir para Polibio sobre todo Cartago y los estados helenísticos y para Posidonio el Occidente bárbaro además de los mismos estados helenísticos. Ellos ven con gran claridad el proceso de imposición del control romano sobre áreas bastante diferenciadas. Se dan buena cuenta también de la responsabilidad de la clase dirigente romana en la administración del imperio. Y no sorprende que Posidonio atribuya mayor importancia a este punto. Pero ni Polibio ni Posidonio penetraron a fondo en la naturaleza del Estado romano, en lo que se llama impropiamente la confederación itálica; ni se dieron bien cuenta de la cultura y de la religión de Roma. Por ello concluiremos que quien quiera comprender el ánimo de los griegos dominados por Roma —y cómo han conseguido aquéllos comprender las etapas de la conquista romana— debe leer a Polibio y Posidonio (o mejor lo que se puede considerar inspirado por Posidonio). Pero quien quiera comprender a Roma, su cultura y efectiva organización política, debe leer a Plauto, Catón y Mommsen.[1]

1. Una versión de esta comunicación fue leída en el IX Congreso internacional de la Asociación G. Budé, en Roma, el 14 de abril de 1973, y será publicada en las Actas del mismo congreso.

12. POLIBIO ENTRE LOS INGLESES Y LOS TURCOS *

I

Sería de verdad extraordinario que Polibio pudiese ser descrito como un estudioso del imperialismo romano. La noción misma de imperialismo sabe a siglo XIX, y la palabra *imperialism* es registrada en el *Oxford Dictionary* como atestiguada por primera vez en el 1858. Cuando B. Constant escribió su *Esprit de conquête* contra Napoleón en el 1813, no tenía idea de ser un prisionero de un nuevo tipo de análisis histórico que el profesor J. A. Hobson y el compañero Lenin habían de perfeccionar más tarde. Polibio vivía en un mundo en el cual agresión y conquista se daban por descontadas. *Bellum iustum* era una categoría religiosa de los romanos, que los mismos historiadores antiguos tuvieron gran dificultad en transformar en un juicio histórico. No estamos en condiciones de establecer ninguna equivalencia precisa entre las guerras que los romanos consideraron injustas y las que nosotros llamamos guerras imperialistas. Polibio no podrá nunca tener ninguna participación en la definición de lo que nosotros llamamos imperialismo romano. Él es la fuente más inteligente; conoce desde el interior el mundo de política y de guerra que describe. Pero nosotros hemos debido literalmente luchar contra Polibio y sus categorías históricas para comenzar a comprender qué sucede en Italia después del 300 a.C. Ni Polibio, ni fuente otra alguna antigua, nos dicen qué fenómeno único ha representado el hecho de que el servicio militar —no los triunfos— caracterizó la hegemonía romana antes de la conquista de Sicilia. Hemos debido elaborar nosotros las impli-

* *The Seventh J. L. Myres Memorial Lecture*, Oxford, 1974. (Bibliografía, n. 533.)

caciones de una organización tal. Hemos debido aprender que los aliados debían estar comprometidos, de otra forma habría perdido el control. La exaltación de la victoria, del saqueo, del botín, de las ventajas comerciales y de las condiciones favorables para la emigración era necesaria para tener a los confederados unidos. Hemos debido también aprender que la clase dirigente romana debía prevenir los conflictos sociales no sólo en Roma, sino también entre sus aliados. La victoria en la guerra era una necesidad para los jefes de los aliados cuanto lo era para los dirigentes romanos. La confederación itálica, estando basada en la obligación militar, tenía pues tanto empuje hacia la agresión como fuerza para ponerla en acto, o sea, tenía los dos prerrequisitos para un imperialismo con éxito.

Durante cuánto tiempo nuestros pequeños descubrimientos estén destinados a seguir siendo satisfactorios, es una pregunta perfectamente legítima, pero irrelevante aquí. Lo que hemos hecho, y yo creo que definitivamente, ha sido tornar a empujar a Polibio a su territorio interior tardohelenístico. Los romanos extendían su protección a los intelectuales griegos que estaban dispuestos a trabajar con ellos. En particular aquellos tenían necesidad de ayuda para dominar la geografía, las instituciones y las costumbres de los países que iban conquistando en Oriente o en Occidente. Sabían que eran los griegos los expertos en las ciencias de la geografía y de la etnografía y estaban deseosos de disfrutarlas. Se encontraban también con que tenían necesidad de una teoría que justificase su conquista a los ojos de los griegos y sabían que sólo un griego habría podido formular una teoría así.

Las necesidades y las peticiones de los romanos presionaron profundamente a los intelectuales griegos de la Grecia metropolitana y de Oriente. Los griegos se entregaron a un renovado y más completo estudio de los celtas, los judíos y los persas —o más bien los partos— en respuesta a las peticiones de los romanos. Polibio, Artemidoro de Éfeso y Posidonio estudiaron el Occidente bajo auspicios romanos y de acuerdo con las exigencias romanas, si no por orden de los romanos. El gran *érudit* Alejandro Polihístor (siglo I a.C.) reunió en Roma su imponente documentación sobre los judíos, que era usada todavía siglos después por los escritores cristianos. Artemidoro de Éfeso, con Apolonio de Ártemis, Isidoro de Cáraso y otros, trabajó sobre la Partia a beneficio, inmediato o remoto, de los romanos. Estrabón, que lo utilizó todo en su obra geográfica escrita en tiempos

de Augusto, es un típico ejemplo de un geógrafo griego al servicio del imperialismo romano.

Pero éste era sólo el aspecto más vistoso de un proceso mucho más complejo. En los siglos II y I a.C. los griegos, al definir a los romanos y otros bárbaros, se encontraron con que debían definirse a sí mismos. Intentaron comprenderse a sí mismos observando a otros conquistadores, y a las otras naciones conquistadas. Era una situación sin precedentes en la vida griega, al menos a partir del siglo VI a.C. Era una situación nueva también en el sentido de que imponía un cierto grado de solidaridad, aun cuando nunca una verdadera simpatía, entre griegos y bárbaros de varios orígenes, como Mitrídates, rey del Ponto, los cartagineses y los partos. Polibio analizó la constitución romana y la sociedad romana y proporcionó una teoría general del cambio político que tenía en cuenta a los romanos y a los cartagineses. Adaptó la noción de constitución mixta a la situación romana y al hacer esto agradó a los romanos. Cicerón transvasó las ideas de Polibio en su *De republica.* Otros griegos, entre los cuales se encuentra Posidonio, modificaron las tradicionales nociones griegas de conflicto social para adaptarlas a las condiciones de la guerra civil en Italia; Cicerón y Pompeyo estaban entre los admiradores de Posidonio. Polibio resulta, pues, haberse encontrado en una posición en la cual hacía todos los esfuerzos por comprender a los conquistadores según las categorías políticas y militares griegas, pero en las cuales debía también demostrar su propia habilidad a los amos. No era una posición cómoda. No hay que maravillarse de que uno de los estudiosos de nuestro tiempo que ha reflexionado con más independencia sobre los problemas del imperialismo romano haya liquidado el análisis de la constitución romana realizado por Polibio como un fallo completo. Cito de la introducción del profesor Badian a una nueva traducción de Polibio: «En su conjunto el libro VI, que debía, por lo que parece, constituir el fundamento filosófico de las Historias, debe juzgarse como un fallo completo, casi en absoluto digno de toda la discusión que le ha estado reservada». Como inciso, Mommsen había dicho algo no muy distinto cien años antes.

II

Nuestra actual perspectiva en el estudio de la historia republicana romana parece por consiguiente bastante bien definida. Tenemos

la sensación de que estamos comenzando a construir nuestro propio modelo de imperialismo romano. Al mismo tiempo creemos haber recolocado a Polibio en el ambiguo mundo al que pertenecía: el mundo de los griegos que debían sacar cuentas con sus señores romanos.

Pero esto es obviamente demasiado simple. Polibio, que murió a la edad de ochenta y dos años al caer de un caballo, no ha dado nunca la impresión de un hombre que pudiera adaptarse al papel de una decorosa y tranquila fuente histórica. Lo que quiero expresar en esta conferencia es el temor, un tanto irracional, de que si lo liquidamos como uno de aquellos antiguos que no comprendieron nunca en verdad lo que les estaba sucediendo, podemos recibir visitas regulares de su fantasma. Esconderse detrás de la colección del *Journal of Roman Studies* no serviría. El fantasma de Polibio nos traería a la memoria uno o dos hechos en torno a nuestros verdaderos antepasados. En efecto en Pausanias hay varios elementos de prueba que indican cómo fueron conscientes los griegos del siglo II a.C. de que Polibio era un fantasma difícil de aplacar. Polibio no ha cesado nunca de perturbar, de estimular y de inspirar, ni siquiera en las circunstancias más anacrónicas.

Giambattista Vico, al que nos volvemos siempre cuando hay que ilustrar una situación incongruente, estaba impresionado por una frase del libro VI, capítulo 56, de Polibio. Polibio sostiene aquí que la *deisidaimonia*, justamente aquello que en otros pueblos es objeto de reproche, lo tiene justamente el Estado romano. «Es una actitud añade Polibio, que quizá no habría sido necesaria si hubiese sido posible formar un Estado compuesto de sabios, pero la muchedumbre es inconstante.» Vico no comprendía el griego de Polibio, no sabía qué quería decir *deisidaimonia*, y no estaba atento a la traducción latina. Le hace decir a Polibio que si hubiese filósofos en este mundo, las religiones no serían necesarias; y de esta noción hizo uno de aquellos estribillos obsesivos que reaparecen continuamente en la *Scienza nuova*, como pretexto para poner de relieve sus propios pensamientos: «y por tanto comienza a deshacerse Polibio de aquel falso dicho suyo: que si hubiese en el mundo filósofos no serían necesarias religiones». No tendríamos la *Scienza nuova* sin este malentendido de Polibio; lo que puede comenzar a introducirnos en la diferencia entre una buena fuente y un fantasma inspirador.

Podrían decirme que en el Nápoles del siglo XVIII cualquier fantasma habría ido bien. Pero, ¿en la Constantinopolis del siglo VI? En los primeros años de aquel siglo Polibio se apoderó de la mente del conde Zósimo, en otro tiempo abogado del fisco, y el resultado es todavía uno de los mayores enigmas de la más antigua historiografía bizantina. Todo de golpe Zósimo se dio cuenta de que la *Tyche* de Polibio había dado un giro completo. Él, Zósimo, había sido el Polibio de la Decadencia de Roma. El nombre de Polibio Megalopolitano acampa en la primera frase del capítulo I del libro de Zósimo en un modo tal que me gustaría encontrar un caso semejante en toda la historiografía antigua y bizantina. Más adelante, en el capítulo I, 57, Zósimo avanza hasta bosquejar una equivalencia precisa entre el número de los años de la ascensión de Roma —como es descrita por Polibio— y el número de los años de la decadencia de Roma, cual habría sido descrita por él.

En una discusión reciente en la Fundación Hardt de Vandœuvres he aventurado la hipótesis de que Zósimo tuviese en mente el período entre la muerte de Juliano y el saqueo de Roma del 410 d.C. Pero no pretendo saber verdaderamente qué se hayan dicho uno al otro, Polibio y Zósimo. La historia de Polibio en Constantinopolis no ha sido contada nunca. El silencio de Focio sobre él fue quizá menos perjudicial que todo aquel escoger y antologizar, bajo los auspicios de Constantino VII Porfirogéneta y de individuos menores, que fue en última instancia la causa de la pérdida de cerca de dos tercios del texto original. Los modos de los estudiosos bizantinos se pueden ver en la anotación que el monje Xifilino introdujo en su resumen de Dión Casio. No obstante los muchos años que Xifilino debe de haber pasado en su celda en resumir a Dión Casio, su corazón estaba con el más racionalista Polibio, que no refería milagros tan fácilmente: «οὐδαμοῦ τερατολογῶν φαίνεται» (III. p. 506 Boiss.).

El fantasma de Polibio decidió hacer la travesía de retorno en dirección hacia Italia, y más precisamente a Florencia, alrededor del 1418, en los primeros albores de la aurora humanista. Había bastantes palabras amables para Polibio, en lo que se conocía entonces de Cicerón y Livio, para asegurarle una cálida acogida. Pero quizá la noticia más impresionante era la que se podía encontrar en la vida de Bruto de Plutarco y era que Bruto había trabajado firme en un epítome de Polibio la vigilia de la batalla de Farsalia (4, 8). La vida de Bruto de Plutarco fue traducida del griego al latín por Jacopo Angeli da Scarperia en el 1400; y existía probablemente una traducción más

antigua en florentino.[1] Al principio del siglo XVII Casaubon estaba todavía dispuesto a creer que nuestros *Excerpta antiqua* (datados hoy en el siglo X) fuesen el resultado de los ejercicios de Bruto.

No sabemos dónde y cómo Leonardo Bruni pudo entrar en posesión de un manuscrito de Polibio para hacer su paráfrasis latina del relato de la primera guerra púnica y de la guerra ilírica y gálica hasta el 221 a.C. Pero existía en Florencia un manuscrito de los primeros cinco libros de la colección de Antonio Corbinelli algunos años antes del 1425. El manuscrito pasó, después de la muerte de Corbinelli en 1425, a la abadía de los benedictinos, y allí permaneció hasta que fue robado durante el período napoleónico; desde 1840 es el londinense Add. Ms. 11.728 del British Museum. El hecho importante es que Leonardo Bruni no tradujo todo el Polibio que poseía. No había ningún manuscrito de Polibio que se acabase en el libro II, capítulo 35. El punto final fue escogido por Bruni, y la razón de la elección es bastante obvia. En II, 35, los romanos tomaron por asalto Milán, que los jefes de los ínsubros, desesperando de salvarse, colocaron enteramente a merced de los romanos. Es lo que los nuevos romanos, los florentinos, habían soñado durante decenios en sus luchas contra los milaneses. Leonardo Bruni tenía por lo demás la ventaja de saber escribir un buen latín a estilo de Livio, que incluso a finales del siglo XVII el muy respetable estudioso Lorenzo Mascheroni pensó que había descubierto una parte de la segunda década de Livio cuando se encontró casualmente con un manuscrito de la paráfrasis de Polibio de Bruni. Un amigo, y quizás un estudioso mejor, avisó a Mascheroni a última hora.[2]

Hasta 1520 aproximadamente Polibio parece haber sido de casa en Florencia. Desde Florencia, Sicco Palentón, en Padua, supo de la reaparición de Polibio. Nada sabía todavía de Polibio cuando en 1426 escribía la primera redacción, el borrador, de los *Scriptorum illustrium Latinae linguae libri XVIII*, ahora en el Códice Riccardiano 121; pero hacía altas alabanzas en la segunda redacción del 1434, que la edición de B. L. Ullmann ha hecho fácilmente accesible. En Florencia las primeras discusiones en torno a las discrepancias entre Livio y Polibio se habían desarrollado ya con Leonardo Bruni.

1. R. Weiss, en *Parola del Passato*, 23 (1953), pp. 326 y 339 nota 7.
2. Para este tema y para lo que sigue, cf. mi capítulo sobre «Polibius' Reappearance in Western Europe», en los *Entretiens de la Foundation Hardt* sobre Polibio, 1973 [*Sesto contributo*, 1980, 103-123].

Policiano fue probablemente el primero en estudiar a Polibio filológicamente. Vittore Branca y Manlio Pastore Stocchi, en su reciente y bastante meritoria edición de la *Miscellaneorum centuria secunda*, no han acertado a señalar aquello que constituye uno de los caracteres más sensacionales del nuevo texto. Polibio, que no estaba entre los autores examinados por Policiano en la *Centuria prima*, comparece aquí, en el número 38 de la nueva *Centuria* en el ámbito de una discusión de la palabra κατόρθωμα. Finalmente, fue Bernardo Rucellai quien por primera vez (como nos señala Carlo Dionisotti) mostró familiaridad con el libro VI de Polibio en un panfleto *De urbe Roma* escrito antes del 1505. No hay más misterios alrededor de las implícitas, pero claras, referencias de Maquiavelo al libro VI de Polibio en los *Discursos*. Los *Excerpta antiqua*, que contienen el libro VI, estaban disponibles en Urbino al menos hasta 1482, cuando Vespasiano da Bisticci los vio, pero los florentinos fueron, por lo que parece, los primeros en apreciar la importancia del contenido. Es también verdad que la primera traducción latina de los libros I-V de Polibio viene de otro ambiente. Formaba parte del gran proyecto del papa Nicolás V de hacer traducir los historiadores griegos al latín. La traducción de Polibio fue hecha por Nicolás Perotti, que estaba entonces al servicio de Bessarión. Fue acabada en el verano de 1454. Aquella serie completa de traducciones era potencialmente el acontecimiento más revolucionario en la historiografía, desde cuando Fabio Píctor había introducido la historiografía griega en Roma a finales del siglo III a.C. Pero nadie ha descubierto del todo hoy qué ha sucedido a consecuencia de todo esto a Heródoto, Tucídides, Polibio, Estrabón y Apiano imprevistamente puestos al alcance en la lengua de las personas cultas. Quizá la revolución, simplemente, no tuvo lugar; fue solamente una lenta preparación de nuevos modos de pensamiento. Raffaele Volterrano, cuyos *Comentariorum urbanorum libri octo et triginta* aparecieron por primera vez en 1506, conoce la traducción de Perotti, pero la usa sólo una vez en el libro XXX para el número de los soldados romanos durante la guerra gálica del 225 a.C. Esto es verdaderamente poco para una enciclopedia de más de mil páginas. Lo que es quizá más sorprendente es que Raffaele deriva su breve biografía de Polibio de la *Suda* o *Suida*, cuyo texto griego había sido publicado por Demetrio Calcondila sólo pocos años antes, en 1499. La enciclopedia griega atraía al compilador humanístico más que Polibio.

Lo que los florentinos hicieron de Polibio permaneció en casa: una reinterpretación, que culmina en Maquiavelo, de la estructura militar y constitucional de Roma con claras implicaciones contemporáneas. Como sabemos ahora gracias a la edición ejemplar de las cartas de Bartolomeo Cavalcanti editadas por Christina Roaf, un intento de transferir Polibio a Ferrara fue consumado por este discípulo de Maquiavelo. El proyecto de publicar y traducir por entero los *Excerpta antiqua* falló, en parte, por falta de expertos en griego. Aunque la persistencia de Polibio en la tradición historiográfica florentina sea evidente, *inter alia*, en el «Proemio» de Benedetto Varchi en la *Storia fiorentina* de 1550 aproximadamente, el alejamiento del centro de los estudios polibianos más allá de los Alpes llega a ser un hecho cuando el primer texto griego de los libros I-V fue publicado en Haguenau en 1530, para ir seguido de la edición de los *Excerpta antiqua* en Basilea, 1549. La edición parisina de Casaubon de 1609 concluía el proceso a través del cual el estudio de Polibio llegaba a ser un asunto esencialmente no-italiano, en el que dominaban Francia, Holanda e Inglaterra.

Una curiosa testificación marginal de la nueva preocupación de los franceses por adueñarse de Polibio por objetivos políticos y militares está contenida en un manuscrito de la Walters Art Gallery de Baltimore; sobre ella ha llamado la atención recientemente Werner L. Gundersheimer.[3] Lo que muestra el documento es que la traducción bien conocida de Polibio VI por obra de L. Maigret fue hecha por orden del Condestable de Francia bajo Enrique II, Anne de Montmorency. A su vez, Montmorency había sido sensibilizado hacia la moda de Polibio en Italia por Michel de Haches, del que no sé nada más que lo que él mismo dice de sí mismo en la carta con que presenta a Montmorency la traducción de Maigret. Esto sucedía hacia 1543. Polibio entraba en la sociedad de hombres de leyes, de políticos y de militares que estaban cambiando la faz de Europa. En 1566, Bodin tributó a Polibio la máxima alabanza, como el gran maestro de la historiografía: «Intelligens, gravis, in laudibus parcus, in reprehensionibus acerbus ac veluti prudens legislator et bonus imperator ... Videtur autem nom minus philosophi quam historici personam induisse».

Fue naturalmente el mismo Bodin quien diez años más tarde con

3. *Studi Francesi*, 42, 1970, pp. 462-467.

su nuevo análisis de la soberanía quebrantó la constitución mixta de Polibio. Pero si la *Francogallia* de Hotman (1574) pudo ser divulgada en inglés en 1721 con una introducción de Robert Molesworth que es *el* manifiesto de los Real Whigs, hay que admitir que era una perdurable fascinación del mito de la vieja constitución mixta romana. A Edward Spelman, el traductor de Dionisio de Halicarnaso, se atribuye la paternidad del panfleto publicado en Londres en 1743 con el título: «Fragmento del sexto libro de Polibio ... al que se antepone un prefacio en el cual el sistema de Polibio se aplica al gobierno de Inglaterra». En él Spelman declara: «Un gobierno mixto, como en Esparta, en Roma y en Inglaterra es, entre todos, el más fácil, el más seguro y el más feliz bajo el cual vivir». Parece haber escapado a la atención el hecho de que este panfleto fue impreso en 1747 con un título todavía más resonante. «Paralelo entre la Constitución romana y la británica, que comprende el Curioso Discurso de Polibio sobre el Senado romano, con un amplio prefacio en el cual sus principios son aplicados a nuestro gobierno, mirando todo a restaurar el verdadero Espíritu de Libertad y a demoler la dependencia y la corrupción. Dirigido a los jóvenes miembros del actual Parlamento.» Una de las grandes ventajas de la vieja constitución mixta romana era naturalmente que se prestaba a ser convertida fácilmente en la constitución veneciana y, aún mejor, en la altogótica.

A Dryden, el cual, ¡ay de mí!, escribió sobre el carácter de Polibio, le hubiera agradado vivir en Roma o en Esparta o también, si no, en Venecia. Las críticas de la sociedad contemporánea encontraban dos puntos principales a favor de la sociedad romana. Antes de todo, como dice Harrington, «mientras exceptuando a los ricos y armando a los pobres, llegamos a ser los vasallos de nuestros servidores, ellos exceptuando a los pobres y armando a cuantos eran suficientemente ricos como para ser libres se convirtieron en amos del mundo». En segundo lugar —para citar del prefacio a la vida de Cicerón de Middleton— Roma consiguió su estado de perfección «cuando sus cargos no estuvieron reservados a familias particulares, sino ofrecidos equitativamente y sin discriminaciones a todo ciudadano». En qué medida los que disputaban confundieron entonces la idea de un Estado mixto con la idea de la separación de poderes es un problema antiguo y embarazoso. Pero yo no quiero en verdad entrar en un campo en el que tanto trabajo importante se ha hecho,

sea en Inglaterra o en los Estados Unidos, y sobre el que hay en esta aula expertos mejores que yo. Desde el punto de vista de la historiografía, sin embargo, debemos hacer una distinción neta. No fue la satisfacción, sino la insatisfacción hacia Polibio, lo que produjo ideas nuevas sobre la historia romana. Aquí la línea es clara, aun cuando es más fácil decir dónde comienza que dónde acaba. Fue el *Oceana* de Harrington el que planteó el problema de la propiedad como base del poder político, y fue el *Essay upon the Constitution of the Roman Government* de Walter Moyle el que desarrolló las ideas de Harrington y produjo un agudo análisis de los cambios en la clase dirigente romana tanto en sus aspectos religiosos como políticos: «La sucesión de estos cambios —observa Moyle— Polibio la conocía por experiencia, pero no en base a sus verdaderas causas naturales; en efecto, él hace derivar estas modificaciones simplemente de razones morales... y no del cambio de la que es la única razón verdadera y fundamento del poder, la *propiedad*».[4] Moyle puede repetir nociones erróneas; él cree que las leyes Licinias limitaron las posesiones de todos los privados a quinientos acres de tierra. Pero ve el punto esencial, o sea, que el fin de la lucha entre patricios y plebeyos abrió el período de la hegemonía romana en Italia, y es explícitamente seguidor de Maquiavelo cuando declara que «las sediciones de Roma perfeccionaron su gobierno». Es fiel a sus principios cuando aprecia la importancia de las colonias en «preservar el equilibrio dentro del pueblo por medio de tales reparticiones de tierras asignadas a los populares». El reexamen de la historia republicana romana por obra de los ingleses en el siglo XVIII —aun cuando se fragmente a favor de la aristocracia (como en Adam Ferguson)— conserva esta cualidad de conexión realista entre propiedad y poder. Mi duda sobre el punto último de esta línea mira a Niebuhr, el cual tradicionalmente es puesto en relación, por sus intereses agrarios, con Justus Möser, pero cuyos precedentes ingleses parecen insuficientemente estudiados. Desgraciadamente, su monografía juvenil sobre la *Natur der Römischen Staatsländereien* (de 1804 aproximadamente), que se conserva en forma manuscrita, no ha sido nunca publicada.[5] De cualquier forma, como dijo en 1801 el traductor o editor francés de Moyle, Bertrand Barère: «Es cosa digna de señalar que hayan sido los ingleses los primeros, una nación cuyos antepasados habían sido arrollados por los romanos, en escribir reflexiones filosóficas y en dar a Europa ideas profundas en torno al Imperio romano. Los vencidos se han convertido así en los jueces de los conquistadores».[6] Esto es un poco injusto para con Montesquieu, pero en conjunto corresponde a los hechos. En comparación con Inglaterra, lo que se había hecho en América no era muy importante. Los filólogos clásicos no se han recuperado aún del placer de sentirse decir por el profesor G. Chinard que los Padres Fundadores de los Estados Unidos leían su Polibio.[7] La verdad, como hizo notar hace algún tiempo Bernard Bailyn, es naturalmente que «los clásicos del mundo antiguo están por doquier en la literatura de la Revolución, pero por doquier tienen una función ilustrativa, no formativa, del pensamiento».[8] Si hay algo original en el acercamiento a los clásicos de los primeros americanos, está en el interés por el federalismo griego. Yo al menos no conozco nada que en el siglo XVIII sea parangonable al número del *Federalist* sobre las confederaciones antiguas. Pero aquí Polibio curiosamente era más una fuente que un intérprete personal. Su fantasma estaba ausente.

Para Polibio entre los anglosajones, baste con todo esto.

III

Si paso al tema Polibio contra los turcos no es porque las discusiones sobre el Gran Turco fuesen a menudo comentarios «sobre la forma estatal inglesa desde un punto de vista seguro», para repetir uno de los muchos iluminados *obiter dicta* del deplorado Félix Raab.[9] Mientras entre 1500 y 1800 Polibio está en medio de toda controversia sobre cuestiones constitucionales, resultó aún más fiable —hasta el punto de llegar a perder su carácter de fantasma y recuperar la originaria aspereza del experto militar— cuando se debatió

4. *Works*, Londres, 1726, I, p. 72. Para bibliografía, I. Kramnick, *Bolingbroke and his Circle*, Cambridge (Mass.), 1968.

5. El único estudio extenso, aunque no muy claro, sobre ello está en S. Rytkönen, *B. G. Niebuhr als Politiker und Historiker*, Helsinki, 1968. [Cf. ahora la monografía de A. Heuss, *Barthold Georg Niebuhrs Wissenschaftliche Anfänge*, Abh. Akad. Göttingen, 1981, y aun mi artículo en *Rivista Storica Italiana*, 92 (1980), pp. 561-571.]

6. C. Robbins, *Two English Republican Tracts*, Cambridge, 1969, p. 205.

7. *Journ. Hist. Ideas*, I (1940), pp. 38-58. Cf. E. A. Miles, *ibid.*, 35, 1974, pp. 259-274.

8. *The Ideological Origins of the American Revolution*, Harvard, 1967, p. 26.

9. *The English Face of Machiavelli*, Londres, 1964, p. 164.

la reforma de los ejércitos modernos. La cuestión que se había rumoreado a lo largo de todo el siglo XVI llegó a su madurez cuando los holandeses vieron su salvación en una vuelta a la organización militar romana. Es superfluo retornar todavía sobre el terreno familiar de la colaboración entre Justus Lipsius y Mauricio d'Orange. Justus Lipsius proporcionó el libro de texto con su *De militia romana libri quinque, commentarius ad Polybium*, que apareció en Amberes en 1594; y Mauricio hizo que sus ideas fuesen aceptadas. Precisamente el 15 de julio de 1595 Gerard Saudelin escribió desde Amsterdam a Justus Lipsius: «Comes noster Mauricius interim, dum Hagae in ocio est, milites suos pugnare romano more docuit».[10] Lipsius no estaba del todo satisfecho; pensaba que Mauricio estaba interpretando en sentido demasiado restrictivo la romanización del ejército.[11] Había naturalmente deficiencias universalmente reconocidas a reparar con esta reforma: falta de disciplina y de adiestramiento de los ejércitos, falta de una clase de oficiales instruida, irregular aprovisionamiento e irregular transmisión de las órdenes, y estaba la cuestión de cómo y en qué medida un Estado debería reclutar su ejército entre sus mismos ciudadanos. Todas estas cuestiones se pueden encontrar ahora cuidadosamente ilustradas en el notable *Kriegsbuch* de Juan VII von Nassau-Siegen (1561-1623), publicado en 1973 por Werner Hahlweg con el título *Die Heeresreform der Oranier*. Incluye notas y disertaciones de Wilhelm Ludwig von Nassau (1560-1620), el cual en el curso de su estudio sistemático de la batalla de Cannas se había persuadido de la incredibilidad de la traducción de Perotti de esta sección de Polibio y había mandado hacer otra traducción a Volrat von Plesen. También ésta la tenemos en el *Kriegsbuch*: «Descriptio pugnae Connensis ex Polybio translata per Volradum Plessium iussu Comitis Guilelmi, per quem apparet interpretis Nicolai Pirotti Sipontini translationem contraire consensi graeco».

Pero por Justus Lipsius resulta como un hecho obvio enteramente (y esto explica por qué sus ideas interesan a los católicos no menos que a los protestantes y, en efecto, circularon de manera independiente de sus personales vicisitudes religiosas) que los turcos estaban siempre presentes en la mente de los comentaristas políticos y de los comandantes militares. Algunos observadores pensaban que

10. P. Burmannus, *Sylloges Epistolarum*, I, 1724, p. 744.
11. *Ibid.*, p. 745. El texto de estas dos cartas merecen un análisis más de cerca.

la organización de los jenízaros remontaba a la falange de Alejandro Magno. Paolo Giovio, en su *Commentario delle cose de' Turchi* (1531), afirmó decididamente: «no otra cosa es esta banda de jenízaros que la falange macedonia con la que Alejandro Magno rindió todo el Levante, y parece que los turcos como sucesores del imperio sean todavía imitadores de la disciplina militar de los antiguos reyes de Macedonia».[12] Esto era en un cierto sentido confortante, porque Polibio había demostrado, en capítulos famosos (XVIII, 28 ss.), la superioridad de la legión romana sobre la falange macedonia. Pero otros acreditados observadores tendían a creer que los turcos combatieron al modo de los romanos. Ésta era, por ejemplo, la opinión de Ogier Ghiselin de Busbecq, cuyo accidental renombre como descubridor del *Monumentum Ancyranum* no debería oscurecer sus méritos, muy sólidos, como estudioso de temas turcos. Como embajador de Fernando I de Austria ante Solimán el Magnífico (1554-1556), Busbecq había llegado a las siguientes conclusiones: «Militem Turcicum nihil aliud esse quam hominem ita natum, ita lectum, ita informatum et exercitatum, ut paulo ante de Romanis dixi».[13] F. Bacon era de la misma opinión. Hablando de las naciones que «profesan las armas como su principal honor, estudio y ocupación», declaraba: «Es uno de los más seguros oráculos del tiempo, que aquellos estados que continúan largo tiempo en esta profesión (como han hecho principalmente los romanos y los turcos) hacen maravillas» (*Essays*, 29). Mario Savorgnan, conde de Belgrado —miembro de una familia de Friul que conocía a los turcos por experiencia directa—, escribió su *Arte militare* inmediatamente después de la batalla de Lepanto, aun cuando fue publicada póstuma en 1599. No obstante la satisfacción por la victoria reciente, examina el arte militar de los turcos juntamente con el de los griegos y los romanos.

Había comentaristas más alejados, los que intentaron aplicar la sabiduría de Bodin a la «historia general de los turcos», como Richard Knolles (1603), o los que adquirieron un conocimiento más profundo de la mentalidad turca a través del estudio de testimonios turcos, una cualidad característica de la *Historiae Musulmane Turcorum de monumentis ipsorum exscriptae Libri XVIII* (1591) de Giovanni Leonclavio. Estos hombres daban cuenta del poder de los

12. Cito de los *Commentarii delle cose dei Turchi di Paolo Giovio ed Andrea Gambini*, 1541, c. 32. Cf. F. Chabob, *Scritti sul Rinascimento*, Turín, 1967, p. 265 nota 9.
13. *Omnia quae extrant opera*, reimpresión, Graz, 1968, p. 412.

turcos de una forma mucho más compleja; envuelven en su análisis todo el sistema de la sociedad cristiana. Pero también con ellos el factor militar permanecía inevitablemente como dominante. Finalmente estaban los optimistas, gente que tenía una opinión deficiente de la fuerza militar actual de los turcos y subrayaba la inferioridad de su flota. Recordaré únicamente dos textos, uno italiano, *L'Ottomano*, de Lazzaro Soranzo de 1598, y el otro inglés, el *Discours of the Turkes*, de sir Thomas Sherley, del 1606 aproximadamente, que E. Denison Ross publicó por primera vez en la *Camden Miscellany* (vol. XVI) en 1936.

Justus Lipsius tenía una respuesta para todo. No admitía que los jenízaros fuesen los legítimos herederos ni de Macedonia, ni de Roma. Los jenízaros eran sólo pseudoantiguos: «Abite Turcae cum Ianizaris vestris, qui imaginem aliquam usurpatis militiae priscae sed falsam».[14] Polibio, o más bien la vuelta a la disciplina romana, era para él el remedio cierto contra los turcos. No hay por qué minusvalorar las adquisiciones de estudioso que había detrás de aquella ingenua fe. El *De militia romana* es uno de aquellos raros libros en que el uso metódico y crítico de la erudición llega a la reconstrucción de una estructura semiborrada. Justus Lipsius sabe ofrecer alguna cosa nueva, que sólo él era capaz de encontrar en Polibio en beneficio de las naciones cristianas.

Mi historia acabaría de una manera inteligente si pudiese demostrar que, cuando llegó el día de la victoria contra los turcos, a Polibio le fue debidamente agradecido en las iglesias cristianas. Desgraciadamente, estoy mejor informado sobre el café como consecuencia de la huida de los turcos de Viena que sobre Polibio como causa. Debo también confesar que, según el autorizado biógrafo de Eugenio de Saboya, Max Braubach, Eugenio tenía a Justus Lipsius, pero no a Polibio en su biblioteca. Dado que Eugenio se vanagloriaba de su biblioteca, yo reivindico para mi corregional piamontés o saboyano el beneficio de la duda. Aun más reivindico el derecho de suspender el juicio en lo concerniente a una respetable noticia que he encontrado en el *Mehmed der Eroberer* (1953) de Franz Babinger. Según Babinger alguna cosa de Polibio o una adaptación de Polibio habría sido traducida al turco bajo Mehmet II. Babinger no da ninguna prueba, excepto una referencia indirecta a Leonardo Bruni que

14. *De militia romana*, ed. 1630, p. 361.

no he podido verificar. Dado que Bruni murió en 1444, cuando Mehmet II tenía doce años, la cronología parece reforzar la duda.[15] Debo también añadir una palabra de cautela sobre la reciente interpretación de un episodio que se puede encontrar en *The True Travels. Adventures and Observations of Captaine John Smith*. Cuando combatía como mercenario para el Archiduque de Austria contra los turcos en torno al 1600, el futuro padre de la colonia de Virginia habría usado una forma simplificada del sistema de señalización que Polibio describe como de su propia invención (10, 43-47). El capitán Smith no une esta acción suya con el ejemplo de Polibio, y yo dudo que sea posible un enlace.[16]

IV

Espero, sin embargo, haber hablado suficiente para llenar de algún contenido mi preocupación de partida. No hay nada que pueda hacerse referente a las consecuencias inevitables de nuestro método histórico. Debemos ser libres de plantearnos nuestras preguntas, de construir nuestros modelos del pasado y de dar nuestra valoración. Esto significa que ya no podemos aceptar más como guías de nuestros respectivos trabajos a Heródoto, Tucídides, Jenofonte, Polibio, Tácito y Amiano. Debemos valorar también la talla exacta del más grande de nuestros predecesores; debemos comprender desde qué punto de vista y con qué limitaciones escribía; y en última instancia debemos subordinarlo a nosotros como *nuestra fuente*. Puede ocurrir que alguno de los más grandes historiadores de la antigüedad (pero el discurso podría extenderse fácilmente a los tiempos más recientes) ofrezca una resistencia más fuerte que otros a este tratamiento. Tucídides, y esto no sorprende, es el más resistente. Siendo el más inteligente, y sobre todo, el más misterioso de todos ha con-

15. Babinger se refería erróneamente a una copia del *De bello punico* dada a Mehmet II por el florentino N. Ardinghello, y a la cual alude B. Dei en el fragmento de su crónica publicado por G. F. Pagnini en *Della Decima e di varie altre gravezze imposte dal Comune di Firenze*, II, Lisboa-Lucca, 1765, p. 278. Los hechos son descritos correctamente por Badinger mismo en *Aufsätze und Abhandlungen zur Geschichte Südosteuropas und der Levante*, Munich, 1962, p. 182 (originariamente en *Byzantion*, 21, 1951).

16. Para la opinión contraria, R. M. Gummere, *The American Colonial Mind and the Classical Tradition*, Cambridge (Mass.), 1963, p. 32.

seguido hasta ahora oponer dificultades insuperables a cualquiera que ha intentado reducirlo al papel de fuente. Presenta enteramente hoy su interpretación de la guerra del Peloponeso como un desafío directo a cualquier interpretación moderna del período. Pero no tengo dudas de que al fin también Tucídides será tratado del modo en que ya tratamos a Heródoto, Polibio y Tácito, como una voz, una fuente, entre otras. En parte, la mayor resistencia de Tucídides es consecuencia de nuestra incapacidad de introducir vida en los huesos disecados de las listas de los tributos atenienses. Por alguna razón desconocida, nadie ha aparecido todavía que tenga suficientes conocimientos de economía antigua y suficiente imaginación sociológica para dar verdaderamente sentido histórico a toda esta masa de datos nuevos. Cuando aparezca ese hombre justo, Tucídides será menos capaz de mantener su presa exclusiva sobre los estudiosos de final del siglo V a.C.

Pero el ejemplo de Polibio muestra cuál ha sido la tradición inmemorial de nuestro pensamiento histórico de escuchar a los historiadores antiguos, y ¡ojalá! para litigar con ellos, como guías para el pasado, el presente y el futuro. Ha sido siempre un asunto desordenado y raro, en el que el malentendido (como prueba Vico) podía ser no menos fértil que la comprensión filológica exacta. Este contacto libre de la mente moderna con la antigua ha producido los principios de discursos en los parlamentos anuales para los ingleses y sobre el equipo militar justo para combatir a los turcos. La vida del pasado acrecentaba, como es natural, la vida del presente. Todavía hacia fines del siglo XIX Edward Freeman podía referirse a Polibio como a su inmediato predecesor en su Rede Lecture sobre *The Unity of History*. Volvía su cólera sobre aquellos estudiosos que tenían alejados de sí los escritos del hombre que había visto todo aquello, porque, « ¡voto a Dios, eran del malvado griego! ».[17] Había un placer inmediato en tomar en las manos a un historiador antiguo con el fin de escuchar lo que tenía que decir sobre sus asuntos y sobre los nuestros. Es una experiencia que todavía algunos de nosotros hemos tenido y aún guardamos celosamente. Yo, por ejemplo, no quisiera que me faltase mi primera lectura de Tucídides, Guicciardini y Vicenzo Cuoco como historiadores que habrían podido escribir hoy, pero que eran más atrayentes porque habían escrito hace ya mucho tiempo.

17. *Comparative Politics with The Unity of History*, Londres, 1973, p. 313.

Mucho más tarde me di cuenta de que la diferencia entre Tucídides y Polibio era semejante a la que hay entre Beazley y Housman. Tucídides y Beazley *sabían*; Polibio y Housman intentaban saber y eran inflexibles con los que no lo intentaban o no lo intentaban suficientemente.

La pregunta es, ¿podemos salvar, para nosotros y para nuestros sucesores, esta tradición inmemorial, este placer de gran duración, de hablar a los historiadores pasados como si fuesen nuestros colegas más ancianos? Yo esperaría que nuestra urgencia de reinterpretar el pasado en nuestros términos no nos hará olvidar que estos antiguos historiadores, después de todo, estaban intentando ayudarnos. Desde su punto de vista, con sus limitaciones, intentaban comunicar a las futuras generaciones lo que veían o leían sobre los acontecimientos que consideraban importantes. ¿Qué otra cosa buscamos hacer nosotros?; un carácter esencial del trabajo del historiador es que está destinado tanto a las generaciones futuras como a las contemporáneas. Llego a imaginar una poesía y una filosofía que no se preocupan de ningún lector futuro, y quizá tampoco contemporáneo, pero no llego a tener a la vista un historiador que no tenga un público futuro en la mente. Tucídides, Polibio y Tácito escribieron con la intención de transmitirnos su modo de ver los acontecimientos. Nosotros podemos reivindicar nuestra independencia de ellos, pero puede formar parte de nuestra independencia integrar su experiencia en la nuestra; lo que naturalmente implica comprender su lenguaje. Puede ocurrir que Polibio no nos ayude directamente a formular o a resolver nuestros problemas en torno al imperialismo romano, pero todavía es capaz de decirnos, de forma directa y no ambigua, lo que pensaba de los romanos y de los griegos del siglo II a.C., o de la naturaleza humana. Hume discutió el amor de sí mismo con Polibio, cuyo «sólido sentido práctico» y cuya «aversión a todas las vanas sutilezas vuelven su autoridad sobre este tema muy considerable».

Debemos reconocer que en la fase presente escribir historia tiene una doble función. Debe sernos formulación de nuevos problemas, pero debe también sernos escucha dócil de las voces del pasado, cualquier cosa que puedan decir y por mucho que puedan ser irrelevantes respecto a nuestras presentes preocupaciones. Cada historiador debe estar preparado para registrar también lo que no puede comprender. El arqueólogo que excava para resolver problemas históricos determinados no debe desanimar al arqueólogo que excava por el simple

placer o deber de descubrir lo que hay bajo la superficie, cualquier cosa que sea. En el interior de esta doble función de la historia no debería ser imposible preservar la costumbre de escuchar a los historiadores antiguos que tienen la ventaja de ser inteligibles aunque sus problemas y sus preocupaciones no son inmediatamente nuestros problemas y nuestras preocupaciones. Es bueno saber que el imperialismo no es el único punto de vista para considerar a los atenienses de final del siglo v o a los romanos del siglo II a.C.

Sir John Myres era uno de aquellos historiadores de Grecia para los que el diálogo directo con los antiguos historiadores era todavía natural y fuera de disputas. Siendo así, escribió hace cincuenta años lo que yo considero uno de los estudios más penetrantes del pensamiento político griego arcaico. No había razón para discutir a Polibio; y habría quizá sido impensable para un cultivador de la «grecidad» de su género, atribuir mucha importancia a un autor tan tardío como Polibio. Pero sir John era bien consciente de la periferia romana, sobre la que hizo agudas observaciones, y daba a los turcos un lugar preciso en su ilimitada curiosidad etnográfica. Existía naturalmente un lado personal en el goce con que narraba anécdotas turcas. Confío en que, al menos como arma contra los turcos, Polibio le habría parecido atrayente. Era probablemente un arma menos eficaz que la legendaria cañonera del mismo sir John, pero después de todo Justus Lipsius había vivido en una época de tecnología menos avanzada.

13. DANIEL Y LA TEORÍA GRIEGA DE LA SUCESIÓN DE LOS IMPERIOS *

I

La noción de sucesión de imperios es vieja como Heródoto. Éste sabe que los persas sucedieron en el imperio a los medas (I, 95: 130) y promete un tratamiento especial de los asirios (I, 184), que después no aparece, sea cual sea la razón, en su historia. Pero pocos decenios después Asiria, Media y Persia reaparecen como imperios sucesivos en la obra de Ctesias; y no hay duda entonces de que los tres poderes resumen todo lo que el historiador tiene que decir de hecho sobre la historia de Asia. Por el hecho de que Egipto, ya en Heródoto y después en Ctesias, necesariamente aparece como una provincia del Imperio persa, es igualmente obvio que al menos en su fase última las vicisitudes de Egipto son absorbidas por la gran historia de los grandes imperios de Asia. Fuera de ella, para Ctesias como para Heródoto, sólo están en verdad los griegos, y naturalmente griegos son los mismos historiadores Heródoto y Ctesias que escriben. No sólo griegos, sino originarios de territorios que han conocido o conocen el dominio persa, ellos saben que el ser extraños los griegos a los imperios de Asia es problemático; depende de una diferencia de constituciones y costumbres, por una consecuente voluntad de independencia que valen hasta un cierto punto y pueden ir a me-

* *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, XXXV, 3-4 (1980), pp. 157-162. La finalidad de esta nota es dar una noticia preliminar de una tesis sostenida, entre otros, en un estudio de próxima publicación, «The Origins of Universal History», que ha sido expuesto en los Christian Gauss Seminars de la Universidad de Princeton (otoño 1979) y también en lecciones en la Universidad de Chicago y de Oxford y en la Scuola Normale Superiore di Pisa. Se prescinde aquí del aparato de citas.

nos. Fuera de los imperios de Asia y de los griegos existen otros pueblos, otros estados, pero no capaces de merecer un tratamiento político por parte de un historiador. En otras palabras, para Heródoto y Ctesias la sucesión de los imperios, y la marginalidad problemática de los griegos a éstos, están en el centro de su curiosidad de historiadores; y por esta específica curiosidad, su historia se articula en vicisitudes de carácter preferentemente militar e institucional. Todo lo frecuente que fuese un tratamiento semejante de las vicisitudes humanas en la nueva ciencia histórica del siglo V y del siglo IV no es fácil de decir. Otros como Tucídides, Jenofonte y Teopompo evidentemente no dedicaron ninguna o poca atención a la sucesión de los imperios. Pero para Polibio, que estuvo atentísimo a la sucesión de los imperios e identificaba su estudio con la historia universal, Éforo era un predecesor digno de ser mencionado (5, 33, 2); y por lo tanto en alguna forma Éforo debía estar más atento a la sucesión de los imperios de cuanto los fragmentos supervivientes parezcan indicarnos. Todavía es Polibio quien nos permite saber que hacia finales del siglo IV Demetrio Falereo había meditado sobre la caída del Imperio persa y sobre su sustitución por el imperio de Alejandro y los diádocos (29, 21). Como podíamos esperarnos los contemporáneos fueron pronto conscientes no sólo del nuevo imperio, cuarto en la serie, sino de la absorción de Grecia en la historia de los imperios, en tanto que hasta ahora había sido tenida parcialmente fuera.

No es, pues, dudoso que en el período helenístico la sucesión de los imperios constituía la trama de una historia general conocida por el pensamiento historiográfico griego y, mejor, típica del pensamiento historiográfico griego. Los griegos habían llegado a ello dado su específico interés por el fenómeno político-militar. Una extraña glosa en Veleyo Patérculo nos conserva la información de que un romano, Emilio Sura, en un escrito *De annis populi romani*, añadía el imperio de Roma a los de Asiria, Media, Persia y Macedonia (I, 6, 6). Un análisis interno del pasaje hace bastante probable que remonte a un período anterior al 168 a.C., o sea, anterior a Polibio. Polibio, apenas es necesario subrayarlo, no sólo es bien consciente de insertarse en esta serie de historias de imperios, sino que tiene el interesante punto de vista de que justamente porque el imperio de Roma es el más universal de los imperios precedentes, eso le permite por primera vez a él, Polibio, escribir una verdadera historia universal. Para Polibio las historias universales precedentes son defectuosas no tanto por la

incompetencia de los autores, cuanto por ser prematuras. Como Hegel, Polibio se considera nacido en el momento oportuno. Pero se debe añadir que Asiria y Media son poco más que nombres para él, también Persia queda distante, si bien los tres son claramente conocidos por él precisamente en función de la sucesión de los imperios (fr. 38, 22); y a su vez toma en serio el imperio de Esparta (no el de Atenas) como predecesor del imperio de Alejandro.

Después de Polibio, durante dos siglos, sobre todo en Roma, la idea de la sucesión de los imperios debió de estar presente en todos los historiadores, aunque sea con variable intensidad. Para nosotros está formulada con claridad particular en uno de los historiadores universales que florecieron en la edad de César, Trogo Pompeyo (conocido a través del compendio de Justino, quizá del siglo II d.C.). Pero la idea está desarrollada en Diodoro, que sigue en este punto a Ctesias precisamente, y debe presuponerse en Nicolás de Damasco. Aflora en Dionisio de Halicarnaso (I, 2, 2-4). Suficiente para nuestro objetivo de reconocerla, como decía, como una constante del pensamiento histórico-político griego.

Y suficiente para poner de pronto en claro un aspecto central del Libro de Daniel, el cual es el único escritor no griego y no romano que formula la sucesión de los imperios como trama de la historia, aun cuando de una historia que no se acaba a la manera convencional que el lector de historias griegas o latinas tenía derecho a esperarse. El Libro de Daniel, tal como lo tenemos, ha sido reunido alrededor de los últimos meses del 164 o en los primeros meses del 163 a.C. El autor no conoce todavía la muerte de Antíoco IV, que sucede alrededor de noviembre del 164, según el conocido texto cuneiforme publicado en *Iraq*, 16, 1954, p. 212. Por otra parte conoce la restauración del culto en Jerusalén (8, 14), que sucede poco más o menos por el mismo tiempo.[1]

Si ésta es la fecha del texto como lo tenemos ahora, sin embargo, a menudo se ha reconocido que el material es heterogéneo y no necesariamente todo él de la misma fecha. Dejando de lado las complicaciones de las dos lenguas (arameo en los capítulos 2-7 y hebreo en 1 y 8-12), es obvio que los primeros seis capítulos no se interesan por la rebelión de los judíos contra Antíoco Epífanes y no aluden a ello tampoco, mientras que los capítulos finales 7-12 están arraiga-

1. Una reciente introducción a todos los problemas del Apocalipsis como género literario se encuentra en el fasc. 14 (1979), de *Semeia*.

dos en esta lucha, en la profanación y en la reconsagración del Santuario de Jerusalén. Un capítulo pertenece a ellos en la primera parte: el capítulo 2.

Es éste el capítulo en que Daniel interpreta el sueño de Nabucodonosor sobre la estatua que está hecha de metales diferentes (y el hierro está mezclado con barro). La interpretación es que los cuatro metales representan cuatro reinos. Razones externas e internas han persuadido ya en la antigüedad a los lectores más razonables de que no se trata de una sucesión de cuatro reinos en el interior de una dinastía, sino de cuatro imperios, de los cuales el primero es ciertamente Babilonia (sobre la cual precisamente reinaba Nabucodonosor) y el último es en igual medida ciertamente la Macedonia de Alejandro Magno (hierro) y de sus sucesores (hierro y barro). Los dos reinos intermedios debían de ser Media y Persia. El texto tiene una alusión que parece segura al matrimonio echado a perder y causa de guerras entre el seléucida Antíoco II y Berenice, hija de Ptolomeo II, del 250 a.C. aproximadamente (V. 43). Es una alusión como a un acontecimiento concluyente que no se comprendería para un texto escrito mucho después de aquella fecha. Es prudente, por tanto, fechar este texto en torno al 245 a.C. más o menos.[2] La fecha de este capítulo no compromete la datación de los otros capítulos (1; 3-6) de la primera parte, también se orienta en la dirección de un grupo de textos escritos antes del 200 a.C. en vista de situaciones que miran más bien a la integridad religiosa y la reflexión política de judíos al servicio de soberanos helenísticos (o partos) que no a la pureza del culto de Jerusalén. En este grupo de capítulos, de todos modos, el capítulo 2 se distingue por la preocupación universalista y apocalíptica. Mira la historia como sucesión de imperios y el fin de la historia como intervención directa del Dios de Israel (la piedra) para sustituir los reinos terrenos por el reino de Dios.

La sucesión de los imperios (cuatro) es, como ahora sabemos, una noción griega. Si se la encuentra en este capítulo, que evidentemente desemboca en una situación helenística de la mitad del siglo III a.C., la inferencia natural es que el autor la ha aprendido de los griegos. Alrededor del 200 a.C. había historiadores judíos que escribían en griego, como el Demetrio tontamente confundido con Demetrio Falereo por Flavio Josefo. No puede sorprender que una idea, después de todo no demasiado obtusa como la de los cuatro imperios, fuese recibida por el autor del capítulo 2 de Daniel y fuese el punto de partida para su visión apocalíptica. El interés de este capítulo es precisamente que el escritor hiciese suya la noción griega de sucesión de imperios y reaccionase a ello no sólo con alguna propuesta parcial de corrección (Babilonia por Asiria), sino con una oposición radical entre la historia de los imperios humanos y el advenimiento del reino de Dios.

2. El comentario científico más reciente a Daniel conocido por mí es el de L. F. Hartman y A. A. Di Lella, «Anchor Bible», Garden City, 1978. Para ulteriores informaciones, cf. John J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missonla, 1977.

II

Naturalmente, es posible —y más aun legítimo— apelar contra esta solución simple a un texto como «la profecía dinástica» publicada recientemente por A. K. Grayson (*Babylonian Historical-Literary Texts*, 1975, pp. 24-37) donde en forma de previsión se da toda una serie de reyes que han gobernado Babilonia y se acentúa todo cambio de dinastía y de base territorial. En el texto hay una alusión a un ejército de Asiria (I, 10); una referencia a Ciro el Grande como rey de Elam (2, 17); y Alejandro Magno parece estar a la cabeza de un ejército de *Hanû* (3, 9); el texto es, pues, helenístico. Ahora no hay duda de que, como Daniel, la historia se presenta aquí en términos de previsión de futuro; y que como Daniel el escritor babilónico es agudamente consciente de los traspasos de poder de un pueblo a otro. Si tuviésemos necesidad de confirmación de que los judíos no son los únicos en Oriente en apercibirse de lo que está ocurriendo en torno suyo, este texto bastaría para ofrecer la confirmación. Y sin embargo no consigo ver en este texto una formalización precisa de una sucesión de imperios como se da en Daniel. Lo esencial es que Daniel mira estos imperios desde fuera y aísla cada uno de ellos, mientras que «el profeta dinástico» presupone que Babilonia permanece y sus dominadores, buenos o malos, cambian. La «profecía dinástica» no hace historia universal, sino historia local. Es posible, pero faltan pruebas, que la profecía dinástica contuviese en la parte perdida una referencia a la futura caída de los seléucidas. Una alusión a un futuro imperio de paz centrado en Uruk parece contenida en otro texto tardobabilónico primeramente conocido en

la publicación provisional de H. Hunger, *Vorläufiger Bericht ... Uruk-Warka*, 26-27, 1972, pp. 86-87, y ahora en *Spätbab. Texte aus Uruk*, I, n.º 3 (1976). También éste confirmaría cuanto ya se podía deducir por *Orac. Sibyll.*, III, pp. 381-387, de que los judíos compartirían semejantes expectativas de cambios revolucionarios y apocalípticos con los gentiles. (*Oracula Sibyllina III* es precisamente un texto judío que recoge elementos paganos.) Lo que hasta ahora no se ve en semejantes textos babilónicos es la noción de una historia que se desarrolle por sustitución de imperios humanos universales y termine en el imperio divino. Si para una mejor interpretación de los textos babilónicos de época helenística que conozco y para la existencia de otros, desconocidos por mí hasta ahora, llegase a ser indudable una explícita teoría babilónica de sucesión de imperios, surgiría, como para Daniel, el problema de saber si esta teoría refleja influencias griegas. Sólo textos babilónicos prehelenísticos con una clara formulación de la sucesión de imperios cambiarían radicalmente los términos de la cuestión y nos obligarían a preguntarnos en su lugar si Heródoto y Ctesias tendrían indicios de teorías orientales sobre los imperios.

Por el momento, lo que es más difícil de comprender analíticamente es la combinación que el autor de *Daniel* 2 hace entre la noción de sucesión de imperios y la sucesión de metales. Desde Hesíodo en adelante los griegos conocían esta sucesión de edades caracterizadas por metales de valor decreciente, símbolo de la decadencia humana. Pero, por lo que sabemos, ningún griego había combinado nunca la sucesión de los imperios de Oriente con esta sucesión de edades caracterizada por metales. Ni se puede esperar que una tal combinación se les hubiese ocurrido a los griegos, los cuales, razonando como políticos sobre pasados imperios, no hubieran encontrado cómodo valorarlos en términos míticos. En verdad hay algo incongruente también en la combinación que encontramos en *Daniel* 2. El autor puede hacer decir a Daniel, por cortesía, que después de Nabucodonosor habrá un reino menos bueno (2, 39), pero en conjunto no presenta los imperios como una degeneración decreciente. Si después se piensa que aquí escribe un judío, uno se pregunta cómo habría podido sinceramente preferir Babilonia, causa de la primera destrucción del templo, a Persia, instrumento de Dios para reconstruir el templo. La asociación aparece forzada y de poco sentido. No parece original de Daniel, pero tampoco derivada de los griegos; debe derivar de

otro lugar. Es por tanto probable que debamos dirigirnos a Persia para una explicación más satisfactoria; probable, pero no cierto. La situación de los textos, como es conocido, no es favorable. Por comentarios medievales de un libro perdido del *Avesta* —el *Vohuman Yasn*— es cierto que este libro presentaba una sucesión de eras de metales asociada con una sucesión de soberanos (o períodos) persas en sus relaciones con la religión de Zoroastro. Los detalles quedan dudosos por necesidad, pero parecería indudable que en época helenística circulase en territorio de influencia zoroástrica una versión de la sucesión de las edades que no era precedente a la historia humana normal, como en el caso de Hesíodo, sino interna a la historia humana de un pueblo particular, el persa.[3] Si esto es verdad, «Daniel», o sea el autor del capítulo 2, podía encontrar en la tradición persa el ejemplo de una adaptación de la sucesión de los metales a la sucesión de los reinos o períodos históricos. Lo que no podía encontrar era la adaptación de los metales a la interpretación de la historia universal como sucesión de diferentes imperios (Babilonia, Media, Persia y Macedonia). Por lo demás, nadie en Persia habría puesto Persia en orden de valor decreciente después de Babilonia. De donde viene el elemento forzado al aplicar una clasificación que intentaba dar juicios de valor, como la persa, a una sucesión de imperios frente a los cuales el escritor no tiene preferencias. Este paso sucesivo, hasta ahora, no se encuentra sino en *Daniel* 2. Y yo no veo razón para no atribuirlo al autor de *Daniel* 2, como pensamiento original suyo. Por cuanto nos resulta hasta ahora, este escritor de la mitad aproximadamente del siglo III a.C. parece ser el inventor de la contraposición de la noción de reino de Dios a los cuatro imperios delimitados por los griegos, como de la combinación de edades metálicas e imperios universales.

Que el autor de *Daniel* 2 fuese en todo caso un pensador para tomárselo en serio está demostrado por la continuación de la idea fundamental en *Daniel* 7, que, como decía, es un texto más tardío que va inserto en la historia de la resistencia contra Antíoco IV. El autor de este capítulo (y probablemente del siguiente) emplea otra imagen y prefiere los monstruos a los metales para designar los imperios. Se libera de la parte menos convincente de la fantasía del

3. Para textos y orientación, cf. D. Flusser, «The Four Empires in the Fourth Sibyl and the Book of Daniel», en *Israel Oriental Studies*, 2 (1972), pp. 148-175. pero no pudo seguir a Flusser en la parte hipotética.

capítulo segundo y la sustituye por imágenes de monstruos que tienen su justificación, al menos parcial, en símbolos astrológicos. Hace setenta años, F. Cumont ya había observado que el ariete como símbolo de Persia se encuentra en textos astrológicos (*Klio*, 9, 1909, pp. 265-273). El compilador de nuestro Libro de Daniel —ciertamente distinto, en mi opinión, del autor del capítulo 2 y quizá también no idéntico al autor del capítulo 7—, confirma la importancia de la contraposición entre cuatro imperios y el reino de Dios colocando estos dos capítulos en donde ahora se encuentran como introducción a las dos secciones, la premacabea y la macabea.

Hay muchas otras cosas que decir sobre estos dos capítulos, sobre la visión de conjunto del libro y sobre la influencia sobre el pensamiento judío y cristiano posteriores. Por el momento se quiere llamar la atención sólo sobre aquello que, reflexionando bien, es obvio. *Daniel* 2 sacó la teoría de los imperios de la cultura histórica griega y, al hacerla suya, le contrapuso su propia expectación de un inminente reino de Dios. Los «inteligentes» (*maskilim*) que recogieron las profecías de Daniel en el momento de la resistencia contra Antíoco IV encontraron en ellas inspiración y confirmación para sus convencimientos. La lucha contra Antíoco IV se justificaba para ellos en la convicción de que a los reinos humanos, ejemplificados y teorizados por los griegos, debía suceder próximamente el reino de Dios.[4]

4. Cf. W. G. Lambert, *The Background of Jewisch Apocaliptic*, Londres, 1978, que en las pp. 10-13 corrige a A. K. Grayson acerca de las dimensiones de la «profecía dinástica». Cf. D. Mendels y H. Tadmor en *Amer. Journ. Phil.*, 102 (1981), 330-337.

14. LOS ORÍGENES DE LA HISTORIA UNIVERSAL *

I

Me quedaría muy corto si dijese que la historia universal nunca ha sido un concepto claro. Si se toma literalmente, la idea de la historia universal raya en el absurdo. ¿Quién puede contar todo lo que ha sucedido? ¿Y quién estaría dispuesto a escuchar si se lo contaran? Pero tanto en la tradición historiográfica griega como en la judía se hace evidente el deseo imperioso de contarlo todo desde el principio hasta el fin y la historia universal se ha convertido en uno de los componentes más problemáticos de nuestra doble herencia judía y griega. Entre los textos que han llegado directamente a nosotros hay uno griego —*Los trabajos y los días*, de Hesíodo— que nos da el más antiguo de los esquemas de la sucesión de las edades; pero los judíos de la época helenística sobrepujaron a los griegos sacando el relato del presente para llevarlo al futuro y deslizándose de la historia al apocalipsis. La mezcla de lo histórico con lo mesiánico raramente ha faltado en las crónicas de la historia universal redactadas por los historiadores eclesiásticos y seglares desde el Apocalipsis o Revelación de San Juan hasta el *Estudio de la historia* de Arnold Toynbee; y no hay indicios de que la industria de la historia universal ande de capa caída.

En contra de la opinión predominante en el sentido de que el papel de la historia universal en la cultura griega fue casi siempre

* *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, serie III, XII, 2 (1982), pp. 533-560. Creighton Lecture en la Universidad de Londres, 1980-1981.

poco importante, había una producción continua y considerable de pautas cuyo propósito era, si no dar un significado, al menos poner cierto orden en la historia de la humanidad. Pero la mayoría de estas pautas tuvieron su origen en lo que podríamos llamar la imaginación mítica o filosófica de los griegos más que en esa recopilación empírica e interpretación crítica de hechos pasados que llamamos *historia*. Únicamente de la sucesión de imperios mundiales puede decirse que ha representado un pensamiento capaz de guiar a los verdaderos historiadores. Así, pues, dedicaré la segunda parte de esta conferencia a la evolución del concepto de la sucesión de imperios mundiales dentro de la historiografía griega y trataré de demostrar que los judíos —y, precisando más, los autores del Libro de Daniel— sacaron dicho concepto de los griegos y lo transformaron en un concepto apocalíptico. Pero antes debo examinar otros tres esquemas griegos de la historia universal que tienen importancia intrínseca, aunque afectaron sólo marginalmente a los historiadores. Son el esquema de la sucesión de diferentes razas caracterizadas por distintos metales; el esquema biológico según el cual no sólo los individuos sino las naciones e incluso la totalidad del género humano pasan por las fases de la niñez, la juventud, la madurez y la vejez; y, finalmente, el esquema del progreso de la humanidad desde la barbarie hasta la civilización a causa de una serie de descubrimientos tecnológicos. Cada uno de estos tres esquemas ofrecía un gran potencial para la investigación histórica apropiada. En épocas posteriores los historiadores los adoptaron y perfeccionaron a gran escala. Pero los historiadores griegos, interesados sobre todo por la política y las guerras, no prestaron a estos esquemas la atención que a nosotros nos hubiera gustado que les prestasen. Lo primero que se aprende de la historiografía griega es que en una cultura dada es posible inventar esquemas de la evolución de la humanidad antes de que la investigación histórica haga su aparición y que, una vez establecida ésta, dichos esquemas pueden multiplicarse sin que se tenga necesariamente en cuenta lo que puedan decir los historiadores. Nosotros los historiadores somos un subproducto más bien marginal de la historia.

El padre tradicional de la historiografía griega, Hecateo, vivió hacia finales del siglo VI a.C.; los dos hombres que dieron a la historiografía griega la forma que nosotros conocemos, Heródoto y Tucídides, realizaron su obra en la segunda mitad del siglo V a.C. Sin embargo, el esquema de la historia universal que presentó Hesío-

do difícilmente puede ser de una fecha posterior a las postrimerías del siglo VIII a.C. También es virtualmente seguro que Hesíodo disponía de un modelo preexistente para sus pensamientos sobre la evolución de la humanidad a través de una sucesión de varias razas: la raza de oro, la raza de plata, etc. El esquema de Hesíodo se distingue por otras dos complicaciones. Por motivos que al menos en el caso de la raza de oro son del todo misteriosos y en el de las razas sucesivas (de plata, de bronce, heroica, de hierro) en modo alguno son evidentes, los dioses permiten, por no decir otra cosa peor, la eliminación de la raza existente y su sustitución por otra que (con una excepción) les gusta menos que la que acaba de ser suprimida. La única excepción —la raza de héroes intercalada entre la edad de bronce y la de hierro— es anómala en tanto que no recibe su nombre de un metal e interrumpe momentáneamente el declive característico del proceso en su conjunto. Ya ha pasado mucho tiempo desde que se vio que la intercalación de la raza de héroes en el esquema de las cuatro razas bautizadas con nombres de metales fue secundaria y la motivó la importancia que la tradición griega atribuye a los héroes. No podemos decir si fue realmente Hesíodo quien adaptó el esquema de las cuatro edades a requisitos griegos específicos. Las razas de oro y de bronce, y la raza heroica, parecen limitadas a una generación, lo cual significaría que desde el principio los dioses no las dotaron de la facultad de reproducirse. Sólo a la raza de plata se le dan hijos de una manera explícita, pero es también la única raza sobre la que se dice explícitamente que fue destruida por los dioses mismos. Hesíodo no hace ningún comentario sobre ello; yo, tampoco.

Todos los autores subsiguientes que escribieron, en griego o en latín, acerca de las cuatro razas, fuera del judaísmo o del cristianismo, dependían de forma directa o indirecta de Hesíodo. Platón utilizó libremente el mito, sobre todo en la *República* (3, 415 a-c), como soporte de la estructura jerárquica de su Estado. Poetas helenísticos como Arato (siglo III a.C.) y Ovidio renovaron el mito de Hesíodo a fin de expresar una nostalgia por la raza de oro que Hesíodo, mucho más sensible a los dolores de la raza de hierro que a la atracción de tiempos anteriores, en realidad nunca había sentido. El número de razas podía ser reducido o aumentado. Se recordará que Juvenal, en *Sátira* XIII, habla de la novena edad sin tener un metal para ella; de ella dice que es peor que la edad de hierro (I, 28, «nona aetas agitur peioraque saecula ferri temporibus»). Probable-

mente confunde el esquema de las cuatro edades con el de las diez generaciones que se encuentra en otros contextos. Conviene señalar aquí que la transición del griego al latín produjo de por sí una diferencia trascendental. El *saeculum aureum* o *saeculum felicissimum* de los latinos no es idéntico al *genos chryseion*, «la raza de oro» de la que pretende ser una traducción. Los griegos subrayaban el tipo de hombre, los romanos daban prioridad al carácter de la época. Las diferencias facilitaban a los romanos la explotación del mito con fines de propaganda política. De un buen emperador cabía esperar que cambiase el carácter de su época con más fiabilidad que la raza de sus súbditos. El retorno de la Edad de Oro fue un tema más plausible para la propaganda en la poesía y las inscripciones o monedas que el retorno de la Raza de Oro. En conjunto, los romanos se tomaron la libertad de desarrollar las consecuencias del retorno cíclico a la Edad de Oro, consecuencias que la versión griega jamás había puesto de relieve. Al considerar los males de la Edad de Hierro, Hesíodo había sido incapaz de reprimir este *cri de coeur*: «Ojalá no estuviese yo entre los hombres de la quinta generación, sino que hubiera muerto antes o nacido después». Sin embargo, es muy dudoso que con ello diera a entender que hubiese circularidad en el esquema de las edades y fuera posible una vuelta del hierro al oro. La propaganda política romana, por el contrario, tenía que presuponer, o al menos dar a entender, la existencia de circularidad en el esquema de las edades con el objeto de hacer plausible la imagen de un emperador que devolvía su imperio de la Edad de Hierro a la Edad de Oro. En el año 400 d.C. el poeta Claudiano presentaba siniestramente, no a un emperador romano, sino al general germano Estilicón como el hombre que devolvió la Edad de Oro a Roma. Esta escena del libro segundo de las *Laudes Stilichonis* (versos 422 ss.), con el Sol yendo a la Cueva de la Eternidad a fin de recuperar la Edad de Oro para el consulado de Estilicón, es una antítesis memorable de las líneas de *Los trabajos y los días* de Hesíodo que, más de mil años antes, habían colocado firmemente la cultura griega en la Edad de Hierro.

Ya fuera en su forma griega o en la romana, había muy poca observación histórica detrás de este esquema de las edades. Tanto si tomamos a Hesíodo o a Arato o a Ovidio o a Claudiano —o a los filósofos y moralistas que jugaron con esta historia—, vemos que no hablaban realmente de ningún pasado recordado o documentado. Puede que la designación de la edad de bronce haya preservado algún recuerdo del tiempo en que el hierro aún no se utilizaba; sin embargo, no definió una tecnología. Es muy probable que la imagen colectiva de la edad heroica preservara algún recuerdo oscuro de la época micénica, pero no más de lo que uno podría encontrar en los poemas épicos o en algunas tragedias. La esquematización no aumentó el conocimiento y, en todo caso, no había ningún recuerdo tradicional detrás de los conceptos de Edad de Oro y Edad de Plata. A todos los efectos prácticos, la Edad de Hierro era la única que pertenecía al campo de la historia: las cuatro edades anteriores eran formas alternativas ideales de la vida humana resucitadas por el mito e insensibles a la historia. El esquema de las edades de metal, según es presentado por los autores no judíos y no cristianos, formaba parte de la mitología clásica más que de la historiografía clásica. Más adelante veremos que los autores persas y judíos lo relacionaban con acontecimientos históricos.

II

El esquema biológico sugiere consideraciones distintas, pero de nuevo comprobaremos que en los autores precristianos dicho esquema era sólo marginal a la historia y apenas afectaba a la historiografía universal. Al distinguir entre la infancia, la juventud, la madurez y la vejez (más otras sutilezas opcionales), el esquema biológico demostró tener unas posibilidades historiográficas relativamente mayores cuando se aplica a cada nación que al aplicarse a toda la humanidad. En la etnografía griega flotaban ideas confusas según las cuales ciertas naciones son más jóvenes que otras. Desde Heródoto se reconocía de manera general que los egipcios eran una nación mucho más vieja que los griegos y Heródoto sabía también que los escitas tenían, como nación, unos mil años de edad (4, 7). Al parecer también en este caso sacaron los romanos consecuencias más exactas de las premisas griegas. Lactancio afirma en sus *Institutiones* (7, 15, 14) que Séneca —queda por ver si se refería al retórico o al filósofo— construyó un esquema de la historia de Roma desde Rómulo hasta Augusto basándose en esta metáfora de las etapas de la vida. No sabemos de qué modo elaboró Séneca dicho esquema, pero en tiempos del emperador Adriano escribió Anneo Floro su elegante resumen

de la historia de Roma guiándose por el mismo principio. Como el resumen de Floro se ha conservado hasta nuestros días (obtuvo un éxito inmenso), nos da la mejor idea que podemos formarnos acerca de este tipo de historia biológica. Floro atribuye a Roma una infancia de 250 años bajo los reyes, una adolescencia de duración comparable y luego una madurez de 200 años que termina con Augusto. Los cien años siguientes bajo los emperadores son la vejez, pero Floro advierte señales de rejuvenecimiento en tiempos de los emperadores Trajano y Adriano, pues casualmente vive durante el reinado de los mismos. Resulta interesante que su narración propiamente dicha no vaya más allá de Augusto.

Dada la frecuencia con que se identificaba el Imperio romano con la totalidad del mundo, cabría esperar una transición fácil del concepto de una Roma que envejece al concepto de una raza humana que envejece también. Pero no tengo pruebas de que algún historiador pagano diese este paso y presentara la historia mundial haciendo una analogía con el envejecimiento de un individuo. El concepto de una Roma que envejece recibió gran parte de su fuerza historiográfica de la impresión realista de que más allá de las fronteras del imperio —o incluso dentro de ellas— había naciones dispuestas a aprovecharse de la debilidad de Roma. Tácito no habría escrito la *Germania* de no haber tenido la inquietante sensación de que los bárbaros se disponían a devorar a la Roma que envejecía. De manera aún más explícita, a finales del siglo IV, Amiano Marcelino relaciona la vejez de Roma con el aumento de la frivolidad y la vulgaridad de su clase gobernante, hecho que a su vez hace crecer la audacia de los enemigos del imperio. Para un historiador enraizado en la tradición política de Roma no habría tenido mucho sentido identificar la vejez de Roma con la del mundo: el peligro, tal como lo veía él, residía en el contraste entre el letargo de Roma y la energía de sus juveniles enemigos.

Quizás esto explique por qué sólo en los autores cristianos, que yo sepa, se halla una formulación clara del *senectus mundi* —de la vejez del mundo— y por qué este concepto no cobra eficacia historiográfica hasta San Agustín. Una adaptación clara del esquema biológico a los conceptos cristianos de la historia se encuentra ya en el *De Verginibus Velandis* (1, 7) de Tertuliano: el mundo llega a la infancia con la ley mosaica; a la juventud con el Evangelio y a la madurez con el Paráclito. Esto, no obstante, se dice a la ligera. Hace

falta un San Agustín para afrontar la *senectus mundi* en la inequívoca manifestación clínica del saqueo de Roma y para sacar la conclusión de que lo que parece ser vejez en la Ciudad del Hombre es tal vez juventud en la Ciudad Celestial: «No trates de aferrarte a este viejo Mundo; no rehúses encontrar tu juventud en Cristo, que te dice que el Mundo es transitorio, el Mundo está envejeciendo, el Mundo decae, al Mundo le falta el aliento en la vejez. No temas: tu juventud será renovada como la del águila» (*Sermo* 81, *PL*, 28, 508). A estas alturas ya es evidente que, fuera de estas audaces aplicaciones metahistóricas, en la historia universal había poco campo para el esquema biológico. Hemos de colegir que en la historiografía pagana clásica la aplicación del esquema biológico a la historia de la humanidad tuvo un éxito escasamente superior al del esquema de las edades metálicas.

III

Queda por examinar otro esquema que, si bien nació al margen de la investigación histórica, como los dos esquemas previos, demostró que podía verificarse empíricamente, por lo que despertó el interés de los antiguos filólogos y estudiosos del pasado, si no el de los historiadores. Huelga decir que por doquier se encuentran dioses o héroes culturales que revelan secretos tecnológicos a la humanidad desamparada. La crónica de Yahvé del *Génesis*, 4, puede datar de una fecha muy lejana: el siglo X a.C. Lo que parece caracterizar a los griegos es que no se quedaran satisfechos con sus héroes, por convincentes que hubieran sido. Ya en el *Prometeo* de Esquilo (no nos interesa aquí la cuestión de si Esquilo es o no el verdadero autor de esta obra) el héroe cultural simboliza a la humanidad en sus esfuerzos por adquirir el conocimiento. En la *Antígona* Sófocles puede prescindir del héroe cultural y hacer del hombre mismo la fuente de todas las realizaciones ambiguas que la inteligencia produce. Incluso cuando se retienen las formas míticas (como ocurre en la nueva versión de la historia de Prometeo que Protágoras cuenta en Platón) el problema de cómo puede el hombre adquirir las artes pasa a ser el foco de la reflexión. A veces se escogía a determinados hombres o ciudades para alabarlos. Los elogios tributados a Atenas como ciudad civilizadora se remontan cuando menos a Isócrates. Los

epicúreos, como es natural, ponían de relieve las cultas tradiciones de la ciudad a la que, después de todo, pertenecía Epicuro. Así, pues, nosotros encontramos las alabanzas a Atenas en Lucrecio, libro VI. Pero, por regla general, el empeño de abarcar el descubrimiento de las artes iba más allá de los nombres de dioses, hombres y ciudades determinados y trataba de formarse una idea de las condiciones que eran favorables a los descubrimientos en general. Las condiciones climáticas, el temor a los animales, la evolución del lenguaje, el descubrimiento de los metales y de las formas de cultivo, la organización de la vida social, la influencia cumulativa de la observación en diversos campos, etc., son factores que se consideran en los dos análisis más importantes que tenemos del progreso técnico de la humanidad: la *Biblioteca histórica*, libro I, de Diodoro, y *De rerum natura*, libro V, de Lucrecio, a los que podemos añadir *De architectura*, libro II, de Vitrubio, y el *Astronomicon*, libro I, de Manilio, en el siglo siguiente. No es mucho lo que ha llegado hasta nosotros —debido en parte a la selección clasicista realizada más adelante por griegos y romanos— de la obra de sus predecesores, los sofistas del siglo v a.C. y los estudiosos especializados en descubrimientos de finales del siglo IV a.C. y de principios del período helenístico. Si se nos informa de un elegante estudio sobre los sacrificios escrito por Teofrasto, discípulo de Aristóteles, es sólo porque dio la casualidad de que en el siglo III d.C. el estudio citado interesó mucho al filósofo Porfirio. Dicearco, que dio autoridad al concepto de una vida de Grecia e inspiró a Varrón, parece ser que combinó el esquema cultural con el del descenso de una edad de oro a una edad de hierro. Tenía cierta idea de las etapas tecnológicas, tales como el nomadismo y la agricultura. Un par de indicaciones de Varrón, una de Censorino y una de Porfirio nos dan un pálido reflejo de lo que seguramente pensaba Dicearco de la evolución de Grecia. Sería de esperar que Posidonio hubiera dicho algo muy influyente sobre el descubrimiento de las artes en la generación anterior a Lucrecio y Diodoro. Pero, siendo las fuentes como son, la principal información que tenemos sobre lo que opina Posidonio de la historia cultural depende de la carta 90 de Séneca. En ella Séneca coincide con Posidonio en que los filósofos eran los líderes naturales de la humanidad durante la Edad de Oro, pero no acepta la otra conjetura de Posidonio en el sentido de que los filósofos descubrieron las artes y las técnicas que el mito considera como esfera de Prometeo. Esto es muy poco y, por

consiguiente, los eruditos han podido afirmar o negar con igual seguridad que Posidonio es la fuente de los capítulos del libro I de Diodoro que tratan de la evolución de la humanidad.

Debemos añadir que en los tiempos helenísticos y romanos era natural que los autores orientales en lengua griega disputasen la afirmación de que los griegos, con sus dioses y héroes, habían sido los civilizadores. Moisés fue transformado en un héroe cultural por los autores judíos, como, por ejemplo, Artapano en el siglo II a.C.; y en las postrimerías del siglo I d.C., el fenicio Filón de Biblos se jactó de que en los autores fenicios anteriores a la guerra de Troya había encontrado una descripción clara de cómo los dioses y héroes fenicios habían introducido la tecnología de la civilización. A raíz de los descubrimientos efectuados en Ugarit, los orientalistas crédulos se han mostrado inclinados a creerle. Todos estos debates apenas sobrepasaban el terreno del mito e incluso dentro de estos límites aceptaban los términos formulados por los griegos.

Los estragos del tiempo, esto es, la pérdida de tantas fuentes originales (como el propio Posidonio) dan quizás una impresión injusta de pobreza de resultados en este campo. Seríamos más sabios si tuviéramos más cosas de Posidonio o de Teofrasto, o hasta de Critias y de Protágoras sobre este tema. Se tenía conciencia de los problemas y es notable que semejante variedad de enfoques —desde el temor a los animales hasta el clima y el lenguaje— se les ocurrieran a los griegos (si no a sus competidores orientales) y siguieran estando presentes para los romanos. Pero, aun suponiendo que estuviéramos mucho mejor informados, difícilmente encontraríamos realizaciones culturales entre los temas centrales de la investigación histórica griega. Más específicamente, no hallaríamos historias universales edificadas sobre esquemas de progreso cultural. Se nos hace volver al hecho innegable de que antes del cristianismo los historiadores griegos y latinos veían en los acontecimientos políticos y militares el tema natural de sus investigaciones. Para que la historia universal ocupase un lugar central en la investigación histórica, era preciso que tuviera un lugar en la historia política. Si bien todos coincidían en que el estudio de la historia política ayudaba a evitar las equivocaciones pasadas y a mejorar la actuación futura, la historia cultural proporcionaba, en el mejor de los casos, la confirmación de alguna teoría filosófica. No era su misión contribuir al desarrollo futuro de la cultura y se quedó en el nivel de la curiosidad y la ejemplificación.

Así pues, para encontrar la historia universal vestida de gala, debemos acudir a Polibio, el historiador de la política que pretendía ser un historiador universal o, citando sus propias palabras, *ta katholou graphein*, 'escribir historia general' (5, 33). Es el primer autor existente en expresar esta pretensión, aunque, como él mismo sabía, no el primero en haberla expresado.

IV

Polibio se dedicó a la historia universal porque se consideraba metido hasta el cuello en una cadena de acontecimientos políticos y militares que verdaderamente parecían afectar al mundo entero. Según Polibio, los romanos crearon la historia universal al conquistar el mundo o, cuando menos, al afectar directa o indirectamente al futuro del mundo entero. A causa de ello, Polibio no podía representarse la historia universal como el descubrimiento de pautas de conducta comunes a todos los hombres en su capacidad de tales. Para él la historia universal nació en una fecha determinada —por ejemplo, la segunda guerra púnica, en el año 220 a.C. aproximadamente— a causa de un nuevo acontecimiento histórico. La idea de una historia universal desde los orígenes de la humanidad era extraña a Polibio. No obstante, estaba dispuesto a admitir que en un pasado más remoto ciertas situaciones históricas ya habían llevado a la humanidad cerca de la unidad política y que algunos historiadores, comprendiendo esta situación, habían examinado los hechos con algo parecido a la conciencia de sí del historiador universal. De hecho, Polibio señaló a Éforo, el historiador de mediados del siglo IV a.C., que había examinado lo sucedido en Oriente en relación con lo sucedido en Grecia, como el primero, así como el más serio, de sus predecesores en el terreno de la historia universal.

Las situaciones que Polibio juzgaba comparables con las conquistas de Roma son los procesos de formación de los imperios anteriores. Persia, Esparta y Macedonia son sus puntos de mira explícitos. Característicamente, excluye a Atenas, pues no le gustaba la democracia ateniense. Presenta a Roma y a Cartago como las dos potencias que se disputaban el dominio del mundo antes del triunfo de la primera. Toda vez que la sucesión de imperios es el punto central de la visión histórica de Polibio, conviene que recordemos sus palabras exactas: «El carácter paradójico y la grandeza del tema del que me propongo ocuparme resultarán de lo más claras si destacamos y comparamos con la hegemonía romana a los más famosos de los imperios anteriores, los que han proporcionado el tema principal a los historiadores. Los que merecen destacarse y compararse son los siguientes: los persas... los espartanos... los macedonios... Pero los romanos han sometido a su dominio no porciones, sino la casi totalidad del mundo» (1, 2) (trad. de W. R. Paton, Loeb).

No se trataba solamente de una percepción intelectual, sino de un hallazgo emocional. La caída de un imperio es, a juicio de Polibio, una ocasión en la que un hombre digno tiene derecho a perder la compostura, a sentirse turbado e incluso a llorar. Sabe que detrás suyo tiene una tradición literaria que justifica sus emociones y las expresa con palabras apropiadas. Tras concluir su crónica de la caída del reino de Macedonia bajo Perseo en el año 168 a.C., Polibio eligió un tratado del Destino en el que Demetrio Falereo había comentado la caída del Imperio persa y, en general, puesto reparos a la inconstancia del destino de los humanos. Impresionó a Polibio el que en la generación posterior a Alejandro, Demetrio hubiese previsto que algún día le tocaría el turno de caer a Macedonia. Citó a Demetrio y concluyó: «Yo, al escribir y reflexionar sobre el momento en que la monarquía macedonia cayó y pereció, no creí correcto pasar por alto el acontecimiento sin comentarlo, pues fue un hecho que presencié con mis propios ojos, sino que consideré que también a mí me tocaba decir algo digno de semejante ocasión, y recordar las palabras de Demetrio» (29, 21) (trad. de W. R. Paton).

Tal vez parezca superfluo citar el otro y más famoso pasaje (38, 21) en el cual Polibio cuenta que, estando cerca de Escipión Emiliano, el militar romano, mientras ardía Cartago en el año 146, hizo que Escipión le cogiera la mano y repitiese el verso de Homero «Llegará un día en el que la sagrada Troya perecerá» (*Ilíada*, 6, 448). Pero este pasaje plantea un problema. No tenemos todo el texto original de Polibio y debemos reconstruirlo del mejor modo posible partiendo de tres citas: una son los llamados extractos *De sententiis*, otro de Diodoro, 32, 24 y un tercero de Apiano, *Libyca*, 132. Apiano es el único que nos dice que Escipión Emiliano estaba meditando sobre la caída de los imperios de Asiria, Media, Persia y Macedonia mientras lloraba y recitaba a Homero para sí mismo. El hecho de añadir los cuatro imperios mundiales puede representar una mejora

por parte de Apiano, quien era consciente de ellos dada su condición de autor egipcio del siglo II d.C.; pero uno necesitaría argumentos muy sólidos para aceptar que Apiano perturbase de este modo la crónica de la escena que él toma explícitamente de Polibio. A primera vista, la alusión a los cuatro imperios debe atribuirse a Polibio. Si esto es correcto, demuestra que, aunque a Polibio, en su calidad de historiador, le interesaba la sucesión Persia-Macedonia-Roma, también conocía una lista más larga de imperios mundiales, lista en la que Asiria y Media precedían a Persia.

De hecho, podemos agregar inmediatamente que esta lista —la famosa lista de las cuatro monarquías— debía de ser de uso corriente en tiempos de Polibio y, por ello, estaría al alcance tanto de él como de Escipión Emiliano. Casualmente sabemos por una extraña glosa intercalada en Veleyo Patérculo 1, 6, que Emilio Sura, autor por lo demás desconocido de un libro *De annis populi Romani*, colocaba a los romanos al final de una sucesión de imperios que empiezan con los asirios y continúan con los medas, los persas y los macedonios. Precisando más, Sura dató los comienzos del imperio mundial romano en los reinados de Filipo V de Macedonia y de Antíoco III de Siria, esto es, o bien antes del año 179 a.C., fecha de la muerte de Filipo, o antes del año 187 a.C., fecha de la muerte de Antíoco III. Este texto presenta demasiadas dificultades para saber con certeza cuándo se escribió, pero uno se inclina a creer que si Emilio Sura dio una fecha tan exacta y poco convencional, fue porque escribió en la primera parte del siglo II a.C. y presenció en persona las victorias romanas frente a Macedonia y Siria.

De hecho, el concepto de la sucesión de imperios mundiales ya estaba codificado por Heródoto y Ctesias, los principales historiadores de Asia en los siglos V y principios del IV a.C. Heródoto había manifestado textualmente que los persas eran los sucesores de los medas en el imperio (I, 95; 130); asimismo, había prometido escribir una crónica especial de Asiria, aunque, por razones que desconocemos, no llegó a escribirla (I, 184). Ctesias cumplió este desiderátum e introdujo la historia meda y persa por medio de una larga crónica del anterior imperio asirio. Ninguno de ellos, por supuesto, podía prever que a la monarquía mundial persa la sustituiría la monarquía macedonia. Pero los contemporáneos de Alejandro Magno debieron de apresurarse a añadir la monarquía mundial macedonia a los tres imperios codificados por Heródoto y descritos por Ctesias.

Es de suponer que un hombre como Demetrio Falereo al que cita Polibio, estaría familiarizado con Heródoto y Ctesias.

No es extraño que Polibio se interesara sobre todo por Grecia, Macedonia, Cartago y Roma. Hasta Persia es para él una lejana sombra. La sucesión de los cuatro imperios mundiales debió de parecer mucho más significativa a finales del siglo IV y principios del II a.C. cuando las monarquías helenísticas en su conjunto daban la impresión de ser un sustituto obvio y duradero de la monarquía persa; Roma seguía confinada en Italia. Aunque la desaparición de la mayor parte de los escritos históricos del helenismo primitivo hace difícil probar esta afirmación, cabe ofrecer tres consideraciones antes de pasar a examinar el único texto existente del siglo III a.C. acerca de las cuatro monarquías.

Si había una característica evidente en este esquema de las cuatro monarquías —Asiria, Media, Persia y Macedonia— era el que excluía a Egipto. De ello, por supuesto, se daban cuenta los egipcios que entraban en contacto con la cultura helenística y los intelectuales alejandrinos que persistían en la antigua tradición helénica de admirar a los egipcios. Heródoto, sin pensar en imperios, ya había presentado al semimítico rey egipcio Sesostris como superior a Darío el persa, que aceptó el veredicto con bastante benevolencia (2, 110). Pero le correspondió a Hecateo de Abdera —un griego que escribía en Egipto en el año 300 a.C. aproximadamente— la tarea de elevar a Sesostris a la dignidad de gobernante universal. En la crónica de Hecateo, que aparece en el resumen de Diodoro (1, 53), el padre de Sesostris daba a su hijo la educación propia de un futuro gobernante universal, y Sesostris demostraba ser el emperador modélico del mundo. No tiene mucha importancia saber si fueron los egipcios quienes metieron ideas en la cabeza de Hecateo de Abdera o si fue al revés. Tres siglos después, cuando el geógrafo Estrabón y Germánico, el hijo adoptivo del emperador Tiberio, viajaban por Egipto, los sacerdotes del país les contaron historias parecidas a las de Hecateo de Abdera (Estrabón, 17, 816; Tác., *Ann.* 2, 60). Más fácil, huelga decirlo, era la posición de los historiadores oriundos de Mesopotamia. Al contar a los griegos la historia de Babilonia, Beroso consiguió que encajara en el esquema de las cuatro monarquías sucesivas. Por el contrario, resulta imposible comprender toda la propaganda antirromana de los dos últimos siglos de la República sin remitirse a estos conceptos de imperios mundiales sucesivos. Los griegos y más aún los orientales que

presenciaban cómo los romanos se hacían con el poder en todas partes buscaban refugio en las esperanzas, las profecías e incluso en auténticos movimientos revolucionarios que prometían dar marcha atrás a la historia y devolver a Grecia o a Oriente el dominio mundial que habían perdido. Polibio no dice nada sobre estos brotes revolucionarios. Pero algunos de ellos llamaron la atención de su contemporáneo Antístenes de Rodas, historiador y filósofo. Un oficial sirio y un general romano, ambos muertos, anunciaban la caída de Roma y el resurgir del poderío de Asia en la crónica de Antístenes (F. Gr. Hist., 257 F 36). Circulaba una carta falsificada de Aníbal a los atenienses en la que el cartaginés promete dar a los romanos una lección más severa que la que dieron los griegos a los antepasados de los romanos, a saber: los troyanos (*Hamburg Griech. Pap.*, 1954, n. 129, pp. 106 ss.).

A las rebeliones de los esclavos en Italia, la lucha de Aristónico en el Asia Menor allá por el año 132 a.C., las guerras del rey Mitrídates del Ponto contra Roma durante veinticinco años entre el 88 y el 63 a.C. y, finalmente, la guerra de Cleopatra contra Octavio las acompañaron y apoyaron diversas profecías sobre la vuelta del imperio a las naciones asiáticas. Como en el Asia Menor había colonias de persas con sus magos, alguien recurrió a ellos en busca de ayuda en esta guerra ideológica. El resultado fue un documento: la profecía de Histaspes, rey de Media que, según se cree, vivió antes de la guerra de Troya. La profecía circulaba aún en el siglo IV d.C., fecha en que Lactancio la resumió ampliamente: predecía la destrucción del Imperio romano y el retorno de Oriente al poder.

En tercer y último lugar, hemos de ocuparnos de las historias universales que se multiplicaron en el ambiente propicio de las guerras y conquistas de los romanos en el siglo I a.C., cuando Pompeyo y César parecían desafiar la reputación de Alejandro Magno. Algunos de estos historiadores universales aceptaban plenamente la premisa de Polibio en el sentido de que no podría escribirse una historia universal apropiada hasta la subida de Roma como imperio mundial. Por consiguiente, continuaron a Polibio hasta sus propios tiempos: Posidonio de Apameea hasta cerca del 60 a.C. como mucho y Estrabón de Amaseya hasta el final de las guerras civiles, quizás en el año 30 a.C. más o menos. La novedad que Posidonio transmitió a Estrabón, en la medida en que fuese transmisible, la representó la utilización de la etnografía de Heródoto para describir las culturas descubiertas —principalmente, pero no de modo exclusivo— por las conquistas de los romanos. Por desgracia, al perderse la obra de Posidonio, desapareció la mayor parte del mundo que él había sabido evocar con su prosa vívida y rica. Aunque Posidonio era probablemente superior a los demás historiadores universales posteriores a Polibio, a efectos de nuestro estudio son más interesantes, como grupo, los historiadores que no aceptaron los límites cronológicos impuestos por Polibio y que imitaron valientemente a Éforo volviendo a la antigüedad remota.

No tomaré en cuenta a dos latinos de la segunda mitad del siglo I a.C. que, precisamente porque fueron los primeros latinos en escribir historia universal, despiertan, como es natural, nuestra curiosidad: casi nada sabemos del contenido de los tres libros de historia universal de Cornelio Nepote que merecieron los elogios de su amigo Cátulo; tampoco tenemos una idea exacta de cómo Tito Pomponio Ático seleccionó sus temas para el *Liber annalis* que (según dice Cicerón) «me inflammavit studio illustrium hominum aetates et tempora persequendi» (*Brut.*, 18, 74). Pero podemos leer parte de la historia universal del siciliano Diodoro y tenemos cuando menos el resumen que en el siglo II o III d.C. hizo Justino de la inmensa obra que lleva el extraño título de *Historiae Philippicae*, de Trogo Pompeyo, un galo de la Galia Narbonense. También podemos hacernos cierta idea de lo que debió de ser la mayor historia universal jamás escrita en la antigüedad, una obra en 144 libros de Nicolás de Damasco, un sirio helenizado que se las arregló para ser preceptor de los hijos de Cleopatra y Marco Antonio, secretario y enviado del rey Herodes de Judea durante muchos años y, finalmente, amigo y biógrafo de Augusto. También tenemos una ligera idea de lo que debió de ser una historia universal en griego, escrita, con el título de *Reyes*, por Timágenes, al que obligaron a desplazarse de Alejandría a Roma en el año 56 a.C. aproximadamente y supo crearse la reputación de ser crítico implacable de todo lo romano.

Estos cuatro provincianos —dos de Occidente (Diodoro y Trogo) y dos de Oriente (Nicolás y Timágenes), uno (Trogo) escribiendo en latín y los demás en griego— trataron de oponer cierta resistencia a una visión de la historia mundial que era una forma implícita, e incluso explícita, de glorificar a Roma. Concedieron un lugar de honor a las antiguas civilizaciones de Oriente y de Grecia y pusieron de relieve la relativa barbarie de los romanos o su reciente conversión a

las costumbres griegas (lo cual venía a ser lo mismo). Ninguno de ellos pudo edificar su historia sobre un esquema riguroso de sucesión de monarquías mundiales. Todos tuvieron forzosamente en cuenta el Occidente céltico del que el citado esquema hacía caso omiso. Trogo Pompeyo, tal vez el más notable de los cuatro, procedía de dicho Occidente céltico. Tampoco era posible cerrar los ojos ante Egipto después de tantas protestas. Diodoro, dada su condición de griego, podía hacer hincapié en los méritos superiores de la educación griega; y Nicolás, en su calidad de secretario del rey Herodes de Judea, tenía que complacer a los judíos y mostraba gran simpatía por las pequeñas naciones del Cercano Oriente. Mas parece que cada uno de estos cuatro historiadores era muy consciente del esquema de la sucesión de monarquías orientales. Este hecho es demostrable en el caso de los dos historiadores a los que todavía podemos leer de manera continua en vez de limitarnos a las citas de otros autores: Diodoro y Trogo. El golpe maestro de Trogo —un ejemplo de imaginación histórica realmente buena— consistió en concluir su obra juntando a los partos libres de Oriente y a los celtas y españoles, que ya no eran libres, de Occidente. Declaró sencillamente que los partos compartían el dominio del mundo con los romanos después de haber ganado tres guerras contra ellos (41, 1). Sabemos que estas victorias habían hecho daño a los romanos. Trogo había golpeado donde más les dolía. Además, había dejado bien claro que el conflicto entre Oriente y Occidente, sobre el que tanto se hablara en el siglo anterior, en modo alguno estaba concluido. El imperio de los partos era, después de todo, o bien la continuación o el resurgimiento del Imperio persa, como todo el mundo sabía.

Hay también una alusión conspicua a las cuatro monarquías de Asiria, Media y Macedonia justo en el principio de las *Antigüedades romanas* de Dionisio de Halicarnaso, que escribió esta obra en el año 7 a.C. Y podríamos seguir las alusiones a este esquema hasta comienzos del siglo v d.C., momento en que Rutilio Namaciano seguía comparando a Roma, favorablemente para ella, con los grandes imperios de antaño. Al imperio persa de los Aqueménidas lo llamó «magni Parthorum reges» (*De reditu suo*, 85). Pero pasemos ahora a ocuparnos del último texto que me propongo examinar en esta ocasión: el Libro de Daniel.

V

En el período helenístico existía la costumbre, tanto entre los judíos como entre los gentiles, de atribuir dichos, visiones y libros en general a los sabios del pasado. Daniel no tenía gran renombre, pero su reputación iba en aumento desde hacía algunos siglos. El profeta Ezequiel escogió a Noé, Daniel y Job como los prototipos de la rectitud (14, 14; 20). Ezequiel 28, 3 se mofa del rey de Tiro: «¿Tú eres más sabio que Daniel?». Así que Daniel no era sólo justo, sino también sabio. Y probablemente no era judío, del mismo modo que, en rigor, tampoco eran judíos Noé y Job. En el *Libro de los Jubileos* (4, 20), que es más o menos contemporáneo de la versión definitiva del Libro de Daniel que nosotros conocemos, encontramos a Daniel o, mejor dicho, a un tal Danel, cuya hija casó con Enoch, la otra figura bíblica importante a la que se atribuyeron libros en el siglo II a.C. Si Daniel y Danel son dos formas distintas de escribir el mismo nombre, lo cual parece indudable, la figura del hombre justo Danel puede remontarse a un texto ugarítico del siglo XIV a.C.: «El cuento de Aqhat».

Lo que nos sorprende es encontrar a Daniel en las cortes de Babilonia y Persia, colocado allí por el libro que lleva su nombre. Según el libro, habría sido hecho prisionero a raíz de la caída de Jerusalén a principios del siglo VI a.C. No tenemos idea de cuándo ni cómo se convirtió Daniel en un héroe del siglo VI a.C. Según el Libro de Daniel, él y tres amigos judíos estuvieron sucesivamente en la corte de Nabucodonosor, de Baltasar, al que se representa como hijo de Nabucodonosor y último rey de Babilonia (no fue ni lo uno ni lo otro) y finalmente de aquel Darío el meda, del que no se oye hablar en ninguna otra parte y que, según se supone, venció a Baltasar. En la primera parte del libro —que en la división medieval del mismo en capítulos corresponde a los números 1 al 6—, Daniel interpreta la visión y sueña con reyes paganos. Él y sus compañeros ejemplifican a los judíos resueltos que prefieren la muerte a rendir culto a dioses extranjeros o reyes vivientes. Pero si bien (como veremos más adelante) estos capítulos presuponen a Alejandro Magno y a la formación de las monarquías helenísticas, no aluden específicamente a Antíoco IV o a su época. Se imaginan a los judíos viviendo en las cortes de los reyes y arreglándoselas, a pesar de todo, para reconciliar el

éxito mundanal como cortesanos con las obligaciones propias de judíos piadosos. La situación se parece a la del Libro de Ester bastante más que a la de los Libros de los Macabeos.

La segunda parte del Libro de Daniel muestra una orientación diferente. Se ocupa claramente de la situación de Jerusalén y del resto de Judea bajo Antíoco IV, y Daniel emplea la primera persona para comunicar directamente sus propias visiones. A las historias sobre Daniel y sus compañeros las sustituyen las palabras del propio Daniel. Parece obvio, sin embargo, que el autor o los autores que redactaron lo que ahora son los capítulos 7 al 12 del Libro de Daniel conocían bien la primera parte. De hecho, hay señales de que el Libro de Daniel, aun componiéndose de elementos heterogéneos, lo recopiló con conspicua meticulosidad un «editor» al que le interesaba producir impresión de coherencia e incluso de armonía estilística. La tarea no era fácil ni mucho menos, puesto que, como sabemos todos, el de Daniel es uno de los dos libros de la Biblia que están escritos parcialmente en hebreo y parcialmente en arameo. Con la actual división de los capítulos, el primero está en hebreo y los seis siguientes en arameo: en la segunda sección del libro el orden y las proporciones se invierten y a un capítulo en arameo le siguen seis en hebreo. Aun cuando olvidemos la existencia de capítulos, las proporciones siguen siendo armónicas. Esto se haría a propósito y es indicio de que el «editor» del libro se esmeró en darle una apariencia de unidad.

El vínculo entre las dos secciones no es únicamente formal. La segunda sección del libro amplía la filosofía de la historia que encontramos en el segundo capítulo de la primera sección. La inspira, por supuesto, la idea de la sucesión de imperios.

En el capítulo 2 Nabucodonosor tiene un sueño, como todos recordamos, que ninguno de los gentiles sabe interpretar, y decide matar a sus consejeros profesionales. Llaman a Daniel, que da la interpretación correcta y con ello salva a sus colegas o rivales gentiles. Se trata del sueño de la estatua muy grande con cabeza de fino oro, pechos y brazos de plata, vientre y muslos de bronce, piernas de hierro, pies en parte de hierro, en parte de barro. Una piedra cae del cielo (según el sueño) y rompe la estatua en pedazos. En la interpretación de Daniel los distintos metales en distintas partes de la estatua simbolizan, cada uno de ellos, un reino, y los reinos no son concurrentes, sino sucesivos. La piedra es el Dios verdadero, y lo que sigue a la destrucción de la estatua es la instauración del Reino de Dios que durará para siempre. No obstante, hay cierta ambigüedad en la historia. La piedra destroza todos los elementos de la estatua al mismo tiempo, incluyendo la cabeza de oro. Coloca un Reino de Dios, eterno y judío, en lugar de todos los imperios del pasado tomados en su conjunto. Así, la finalidad de la estatua no es representar una sucesión de imperios: más bien simboliza la coexistencia de todo el pasado, tal como había evolucionado a través de una sucesión de reinos, en el momento en que todo el pasado es destruido por la piedra divina y sustituido por un orden nuevo.

El Libro de Daniel no dice cuáles fueron los cuatro reinos que la piedra rompió en pedazos. El autor del capítulo 7, que recoge el mismo concepto de cuatro reinos pero no retiene el simbolismo de los metales, indudablemente identificó los reinos con Babilonia, Media, Persia y Macedonia. En el capítulo 7 al cuarto reino lo representa un monstruo sin nombre con diez cuernos, al que más adelante le sale otro cuerno pequeño. Ciertamente, los diez cuernos del cuarto monstruo simbolizan a tres reyes macedonios y a siete reyes seléucidas, y el undécimo cuerno, el pequeño, es Antíoco IV. Se puede datar el capítulo 7, partiendo de los detalles que se dan en él, entre los años 169 y 167 a.C. Al igual que el autor del capítulo 2, el del número 7 cree que un Reino de Dios sustituirá pronto al reino de la tierra.

Aunque existe la suposición de que el autor del capítulo 7 supo comprender lo que quería decir el autor del número 2 al hablar de cuatro reinos, nos falta la confirmación de ello. La confirmación nos la da el cuarto reino, que es en parte de hierro y en parte de barro cocido porque, según explica el Libro de Daniel, «el reino será dividido; mas habrá en él algo de fortaleza de hierro». Esto sólo tiene sentido si se aplica al reino o imperio macedonio que los sucesores de Alejandro dividieron. Una confirmación más se encuentra en el versículo 43, aparentemente misterioso: «Cuanto a aquello que viste, el hierro mezclado con tiesto de barro, mezclaránse con simiente humana, mas no se pegarán el uno al otro, como el hierro no puede mezclarse con el tiesto» (trad. de L. F. Hartman, Anchor Bible, 1978). Hay aquí una alusión a un matrimonio de reyes que fracasó. Ahora bien, hubo un matrimonio desastroso entre los sucesores de Alejandro: el del seléucida Antíoco II y Berenice, la hija de Ptolomeo II. Esto, a decir verdad, consta de manera más explícita en la segunda sección del Libro de Daniel, en 11, 6. Debemos reconocer la misma

alusión en el capítulo 2, 43. Dado que este matrimonio tuvo lugar en el año 250 a.C. más o menos y es el acontecimiento más reciente al que se alude en el capítulo 2, hay bastantes probabilidades de que dicho capítulo se escribiese no mucho más tarde. Si es así, podríamos datar tentativamente la primera sección del Libro de Daniel alrededor de 250-230 a.C., mientras que la segunda sección se compone de capítulos escritos entre el 167 y el 164 a.C.

Si nuestra lectura del texto del Libro de Daniel es aproximadamente correcta, nos encontramos ante un judío que en la segunda mitad del siglo III a.C. expuso simbólicamente la doctrina de las cuatro monarquías y la reinterpretó en sentido apocalíptico: el quinto reino, que llegaría pronto, sería el Reino de Dios. La idea parecía aceptable y la resucitaron, dándole nuevo impulso, en Jerusalén, al resistirse a Antíoco IV, cuando el sacerdote Matatías y su hijo Judas Macabeo se alzaron en armas para defender el Tora de los Padres. El concepto siguió vigente en el pensamiento judío, como veríamos fácilmente examinando los Libros Sibilinos judíos y otros escritos apocalípticos. Pero debemos terminar formulando la pregunta obvia. ¿Dónde encontró este concepto el autor del capítulo 2 del Libro de Daniel?

Si al menos tuviéramos la segunda sección del Libro de Daniel, que se inspira directamente en la crisis del reinado de Antíoco IV y fue escrita en vida de éste, desde hace tiempo se reconocería que el autor o los autores de estas visiones de reinos se basaron en el concepto griego de una sucesión de imperios mundiales. La interpretación religiosa, el final apocalíptico, es, desde luego, la aportación específica que hicieron los judíos a la lectura de la situación. Además, hemos de admitir que a Asiria la sustituye Babilonia en la visión de Daniel: Babilonia era un comienzo natural para un judío helenístico, que asociaba el imperio babilónico con la destrucción del Primer Templo. Pero los cimientos de toda esta estructura mesiánica los proporciona el esquema de la sucesión de imperios que hallamos en Heródoto, Ctesias y sus sucesores. El factor decisivo es que hasta ahora nadie haya podido presentar pruebas auténticas de la existencia del concepto de cuatro imperios mundiales fuera del pensamiento histórico griego. Se han hecho numerosas sugerencias apuntando a la India, Persia y Babilonia, pero ninguna ha resistido una crítica seria. Cuatro edades mundiales del tipo de Hesíodo se conocen en la India; cuatro reyes en orden descendente de bondad

dentro del Estado iraní se describen en los comentarios medievales persas sobre un libro perdido de la Avesta: el *Vohuman Yasn.* Algunos eruditos dignos de confianza han apuntado que tales textos se escribieron bajo la influencia griega. Si no fue así, prueban que el mito de Hesíodo sobre el ocaso tenía extensas raíces y ramificaciones indoeuropeas. Pero la aplicación del esquema cuatripartito al concepto político de los imperios mundiales es todavía una peculiaridad griega, si uno exceptúa el Libro de Daniel y sus imitadores. En 1975 el profesor A. K. Grayson introdujo un nuevo pretendiente al título de fuente de inspiración de Daniel gracias a su meritorio descubrimiento, en el Museo Británico, de un texto babilónico tardío al que llamó «una profecía dinástica» (*Babylonian Historical-Literary Texts*, 24-37). Se trata de una crónica en forma de profecía que cita a una serie de reyes que gobernaron Babilonia e indica cambios de dinastías y de límites territoriales. El texto ofrece algunas similitudes notables con el Libro de Daniel y espero demostrar en otra parte que no se recopiló durante el reinado de los primeros reyes seléucidas, como sugirió Grayson, sino durante el de Alejandro Magno. A decir verdad, puede que sea el más antiguo de los documentos de propaganda antimacedonia en Babilonia de que disponemos. Pero las similitudes entre esta profecía dinástica y el Libro de Daniel no afectan al esquema de la sucesión de imperios que falta en el texto babilónico.

Hay, con todo, una razón muy buena por la cual los eruditos tardaron en reconocer que el Libro de Daniel transforma un resumen griego de imperios mundiales en un anteproyecto para la preparación de la edad mesiánica. La razón es que ninguna fuente griega relaciona, como sí lo hace el capítulo 2 del Libro de Daniel, los cuatro imperios con los cuatro metales. Una asociación parecida de metales y reyes se encuentra en los textos medievales persas *Denkard* y *Bahman Yasht* cuando describen a los cuatro reyes iraníes como representantes de etapas de respeto decreciente por Zoroastro y su doctrina. Creo, sin embargo, que esto no refuta nuestra tesis principal en el sentido de que antes de que los griegos la importaran no circulaba en Oriente ninguna teoría de la sucesión de imperios mundiales. Bien puede ser que algún texto parecido que relacionara metales con reyes, aun cuando no fueran reyes universales, sugiriese al autor del capítulo 2 del Libro de Daniel la idea de caracterizar con un metal a cada imperio mundial. Pero, paradójicamente, esta misma asociación entre metales e imperios mundiales en el Libro de Daniel está presentada

de forma tal como para mostrar que es secundaria. Mal puede decirse que los ingredientes metálicos tengan sentido en el contexto del Libro de Daniel. Los cuatro metales en orden de valor decreciente deberían representar etapas sucesivas del declive de los reinos terrenales. Sin embargo, el Libro de Daniel no expresa preferencia alguna: todos los imperios serán destruidos juntos. Tampoco esperaríamos que un autor judío diera la puntuación más alta a Babilonia, que había destruido el Primer Templo. No puede ser casualidad que el esquema de los metales, cuando lo encontramos fuera del capítulo 2 del Libro de Daniel, no tenga nada que ver con el esquema de los imperios mundiales. Incluso el capítulo 7 del Libro de Daniel abandona la combinación de imperios mundiales y metales, confirmando con ello que era una peculiaridad del capítulo 2 del Libro de Daniel. El esquema de los imperios mundiales en el Libro de Daniel carece de valor intrínseco, como ocurría también con el esquema griego de imperios mundiales.

A juzgar por la fascinación que a lo largo de los siglos ha ejercido la estatua de los cuatro metales, hemos de reconocer que el autor del capítulo 2 del Libro de Daniel había hallado un símbolo que funcionaba aun siendo incongruente. Al mismo tiempo que utilizaba el concepto griego de la sucesión de imperios para aclarar los designios de Dios, había producido un curioso blanco para la capacidad destructiva de Dios. Repitiendo las palabras que en un contexto parecido usaba Mandell Creighton: «Ninguna decepción fue suficientemente desagradable para demostrar a los hombres que esta teoría no era más que un sueño» (*A history of the Papacy*, 1882, I, p. 11).

Probablemente ya no nos sorprende que los judíos hablaran con los griegos en el siglo III a.C. Incluso el rey Salomón, en su moderna reencarnación bajo la forma del Eclesiastés o Qohelet, prestaba atención a los tratados epicúreos más recientes. En otro contexto espero haber demostrado que Heródoto era conocido por el autor, algo más reciente, del Libro de Judith. Lo notable son la energía y la independencia con que los judíos pusieron las ideas griegas cabeza abajo.

BIBLIOGRAFÍA SELECTA
(Principalmente de trabajos recientes)

I

C. Trieber, «Die Idee der vier Weltreiche», *Hermes*, XXVII, 1982, 321-344.

M. Büdinger, *Die Universalhistorie im Alterthume*, Viena, 1895.

M. Mühl, *Die antike Menschheitsidee in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Leipzig, 1928.

J. Kaerst, *Universalgeschichte*, Stuttgart, 1930.

W. Goetz, «Weltgeschichte», *AKG*, XXIV, 1934, 273-303.

R. Aron, *The Dawn of Universal History*, Londres, 1961.

J. Vogt, *Wege zum historischen Universum*, Stuttgart, 1961.

H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965.

R. Drews, «Assyria in Classical Universal History», *Historia*, XIV, 1965, 129-138.

A. B. Brebaart, «Weltgeschichte als Thema der antiken Geschichtschreibung», *Acta Historiae Neerlandica*, I, 1966, 1-21.

A. Heuss, *Zur Theorie der Weltgeschichte*, Berlín, 1968.

A. Randa, ed., *Mensch und Geschichte. Zur Geschichte der Universalgeschichtsschreibung*, Salzburg-Munich, 1969.

F. G. Maier, «Das Problem der Universalität», en *Geschichte heute* (ed. G. Schulz), Göttingen, 1973, 84-108.

P. Burde, *Untersuchungen zur antiken Universalgeschichtsschreibung*, *diss.*, Munich, 1974.

F. Hampl, *Geschichte als kritische Wissenschaft*, I, Darmstadt, 1975.

A. Heuss, «Ueber die Schwierigkeit, Weltgeschichte zu schreiben», *Saeculum*, XXVII, 1976, 1-35.

H. Schwabl, «Weltalter», en *RE*, Suppl. 15, 1978, 783-850.

G. W. Tromf, *The Idea of Historical Recurrence in Western Thought from Antiquity to the Reformation*, Berkeley, 1979.

G. Barraclaugh, *Main Trends in History*, Nueva York-Londres, 1979, 153-177.

II

F. Kampers, *Alexander der Grosse und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage*, Friburgo, 1901.

A. Bauer, *Ursprung und Fortwirken der christlichen Weltchronik*, Graz, 1910.

A. O. Lovejoy - G. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1935.
K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953.
Anna-Dorothee V. den Brincken, *Studien zur lateinischen Weltchronistik bis in das Zeitalter Ottos von Freising*, Düsseldorf, 1957.
P. Meinhold, «Weltgeschichte - Kirchengeschichte - Heilsgeschichte», *Saeculum*, IX, 1958, 261-281.
A. Klempt, *Die Säkularisierung der universalhistorischen Auffassung*, Göttingen, 1961.
K. Rahner, «Weltgeschichte und Heilsgeschichte», en *Schriften zur Theologie*[2], Einsiedeln, 1964, V, 115-135.
G. Klingenstein, «Kultur- und universalgeschichtliche Aspekte in strukturaler Sicht», *AKG*, LII, 1970, 280-296.
J. Vogt, «Universalgeschichte und Kirchengeschichte unserer Zeit», *ThQ*, CLV, 1975, 175-186.

III

E. Meyer, «Hesiods Erga und das Gedicht von den fünf Menschengeschlechtern», 1910, en *Kleine Schriften*, Halle, 1924, II, 15-66.
F. Boll, «Die Lebensalter», *Neue Jahrbücher für das Klassische Altertum*, XXXI, 1913, 89-145.
R. Schmidt, «Aetates mundi», *ZKG*, LXVII, 1955, 288-317.
U. Bianchi, «Razza aurea, unità delle cinque razze ed Elisio», *SMSR*, XXXIX, 1963, 143-210.
B. Gantz, *Weltalter, Goldene Zeit und sinnverwandte Vorstellungen*, Hildesheim, 1967.
J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*[3], París, 1971.
Jana Tumova, «Antike Bearbeitung der Mythos von den Vier Zeitaltern», *GLO*, VI, 1974, 3-46.
J. Fonterose, «Work, Justice and Hesiod's Five Ages», *CPh*, LXIX, 1974, 1-16.
M. L. West, *Hesiod: Works and Days*, Oxford, 1978.
P. Vidal-Naquet, «Plat'os Myth of the Statesman, The Ambiguities of the Golden Age and of History», *JHS*, XCVIII, 1978, 132-141.

IV

K. Reinhardt, «Hekataios von Abdera und Demokrit», *Hermes*, XLVII, 1912, 482-513 (*Vermächtnis der Antike*, Gottingen, 1960, 114-132).
W. Uxkull-Gylleband, *Griechische Kulturentstehungslehren*, Berlín, 1924.
A. Kleingünther, «Πρῶτος Εὑρετής», *Philologus*, Suppl. 26, 1, 1933.

W. Spoerri, *Späthellenistische Berichte über Welt, Kultur und Götter*, Basilea, 1959.
K. Thraede, «Erfinder», en *RLAC*, V, 1962, 1.190-1.275.
A. Dihle and others, *Grecs et Barbares*, Entretiens Fondation Hardt, VIII, Ginebra, 1962.
F. J. Worstbrock, «Translatio Artium. Ueber die Herkunft und Entwicklung einer kulturhistorischen Theorie», *AKG*, XLVII, 1965, 1-22.
T. Cole, «Democritus and the Sources of Greek Anthropology», *MAPha*. XXV, 1967.
E. R. Dodds, *The Ancient Concept of Progress*, Oxford, 1973.
B. Reischl, *Reflexe griechischer Kulturentstehungslehren bei augusteischen Dichtern, diss.*, Munich, 1976.

V

S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, Bari, 1966-1967, I-III.
K. von Fritz, *Die griechische Geschichtsschreibung*, Berlín, 1967, I.
H. A. Weber, *Herodots Verständnis von Histoire*, Berna, 1976.
É. Cavaignac, «Réflexions sur Ephore», en *Mélanges G. Glotz*, París, 1932, I, 143-161.
Th. J. G. Loecher, «Ephoros jüngste Nachkommen», *Saeculum*, VII, 1956, 127-135.
R. Drews, «Ephorus and History written κατὰ γένος», *AJPH*, LXXXIV, 1963, 244-255.
O. Murray, «Hecateaus of Abdera and Pharanoic Kingship», *JEA*, 56, 1970, 141-171.
P. Pédech, *La méthode historique de Polybe*, París, 1964.
F. W. Walbank, *Polybius*, Berkeley, 1972.
E. Gabba, ed., *Polybe*, Entretiens Fondation Hardt, XX, Ginebra, 1974.
S. Mohm, *Untersuchungen zu den historiographischen Anschauungen des Polybios, diss.*, Saarbrücken, 1976.
K. E. Petzold, «Kyklos und Telos im Geschichtsdenken des Polybios», *Saeculum*, XXVIII, 1977, 153-290.
K. Bringmann, «Weltherrschaft und innere Krise Roms im Spiegel der Geschichtsschreibung des zweiten und ersten Jahrhunderts v. Chr.», *A&A*, XXIII, 1977, 28-49.
D. Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Nápoles, 1978.
F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, III, Oxford, 1979, 720-725.
F. W. Walbank, «The Idea of Decline in Polybios», en R. Koselleck-P. Widmer, *Niedergang*, Stuttgart, 1980, 41-58.
K. Sachs, *Polybius of the Writing of History*, Berkeley, 1981, 96-121.

S. Blankert, *Seneca ep. 90 over natuur en cultuur en Posidonius als zijn bron*, Amsterdam, 1941.
K. Reinhardt, «Poseidonios», *RE*, XXII, 1954, 1, 558-826.
J. Harmatta, «Poseidonios über die römische Urgeschichte», *ACD*, VII, 1971, 21-25.
P. Desideri, «L'interpretazione dell'impero romano in Posidonio», *RIL*, CVI, 1972, 481-493.
K. von Fritz, «Posidonios als Historiker», *Historiographia antiqua*, Lovaina, 1977, 163-193.
K. Schmidt, *Kosmologische Aspekte im Geschichtswerk des Poseidonios*, Göttingen, 1980.
P. Merlan, «Lucretius, Primitivist or Progressivist?», *JHI*, XI, 1950, 364-368.
J. P. Borle, «Progrès ou déclin de l'humanité. La conception de Lucrèce», *MH*, XIX, 1962, 162-176.
B. Mannwald, «Der Aufbau der lukrezischen Kulturentstehungslehre», *AAWM*, 1980, Nr. 3.
E. Troilo, «Considerazioni su Diodoro Siculo e la sua storia universale», *AIV*, 1940-1941, 17-42.
G. Vlastos, «On the Prehistory in Diodorus», *AJPh*, LXVII, 1946, 51-59.
B. Farrington, «Diodorus Siculus: Universal Historian», en *Head and Hand in Ancient Greece. Four Studies*, Londres, 1947, 55-87.
R. Laqueur, «Diodorea», *Hermes*, LXXXVI, 1958, 257-290.
M. Pavan, «La teoresi storica di Diodoro Siculo», *RAL*, N. S. XVI, 1961, 19-52; 117-151.
M. Gigante, «Catullo, Cornelio e Cicerone», *GIF*, XX, 1967, 123-129.
F. Muenzer, «Atticus als Geschichtschreiber», *Hermes*, XL, 1905, 50-100.
O. Seel, *Eine römische Weltgeschichte*, Nuremberg, 1972.
R. Urban, «Historiae Philippicae bei Pompeius Trogus», *Historia*, XXXI, 1982, 82-96.
I. Lana, *Velleio Patercolo o della propaganda*, Turín, 1952.
R. J. Starr, «The Scope and Genre of Velleius' History», *CQ*, XXXI, 1981, 162-174.
W. den Boer, «Florus und die römische Geschichte», *Mnemosyne*, S. IV, XVIII, 1965, 366-387.
Florus, ed., P. Jal, París, 1967.
H. W. Goetz, *Die Geschichtstheologie des Orosius*, Darmstadt, 1980, 71-79.

VI

R. Reitzenstein-H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, Leipzig, 1926.

H. Windisch, «Die Orakel des Hystaspes», *Verhandel. Kon. Akad. Wetensch. Afd. Letterkunde*, N. R. XXVIII, 3, 1929.
F. Cumont, «La fin du monde selon les mages occidentaux», *RHR*, CIII, 1931, 29-96.
E. Kocken, *De Theorie van de vier wereldrijken en van de overdracht der wereldheerschappij tot op Innocentius III*, Nimega, 1935.
J. Bidez-F. Cumont, *Les mages hellénisés*, París, 1938.
H. Zimmern, «The Hindu View of World History according to the Puranas», *The Review of Religion*, VI, 1942, 249-269.
R. Schmidt, «Aetates Mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte», *ZKG*, LXVII, 1955, 288-317.
G. Widengren, «Quelques rapports entre juifs et iraniens à l'époque des Parthes», *VT*, Suppl. 4, 1956, 197-241.
H. Wolfram, *Splendor Imperii, Die Epiphanie von Tugend und Heil in Herrschaft und Reich*, Graz-Colonia, 1963.
F. König, *Zarathustras Jenseitsvorstellungen und das Alte Testament*, Friburgo, 1964.
M. Molé, *La légende de Zoroastre selon les textes pehlevis*, París, 1967.
M. Boyce, *Middle Persian Literature*, Handbuch der Orientalistik, S. IV, I, Sect. 2, Lit. 1, Leiden, 1968, 31-66.
C. Dimmitt Church, *The Yuya Story: a Myth of the Four Ages of the World as found in the Puranas, diss.*, Syracuse, 1970.
G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie*, Munich, 1972.
J. de Menasce, *Le troisième livre du Denkart*, París, 1974.
J. R. Hinnels, «The Zoroastrian Doctrine of Salvation in the Roman World: a Study of the Oracle of Hystaspes», en *Man and his Salvation. Studies in Memory of S. G. F. Brandon*, Manchester, 1973, 125-148.
G. Widengren, «Iran and Israel in Parthian Times with special regard to the Ethiopic Book of Enoch», en *Religious Syncretism in Antiquity*, B. A. Pearson, ed., Missoula, 1975, 85-130.
D. König-Ockenfels, «Christliche Deutung der Weltgeschichte bei Euseb von Cäsarea», *Saeculum*, XXVII, 1976, 348-365.
H. G. Kippenberg, «Die Geschichte der mittelpersischen apokalyptischen Traditionen», *Studia Iranica*, VII, 1978, 49-60.
A. Alföldi, «Redeunt Saturnia Regna», *Chiron*, V, 1975, 165-192; IX, 1979, 553-606.

VII

H. Fuchs, *Der geistige Widerstand gegen Rom in der antiken Welt*, Berlín, 1938.

J. Swain, «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», *CPh*, XXXV, 1940, 1-21.
S. K. Eddy, *The King is Dead*, Lincoln, 1961.
J. Lebram, «Die Weltreiche in der jüdischen Apokalyptik. Bemerkungen zu Tobit, 14, 47», *ZATW*, LXXVI, 1964, 328-331.
V. Nikiprowetzki, *La Troisième Sibylle*, París-La Haya, 1970, 88-112.
D. Flusser, «The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel», *Israel Oriental Studies*, II, 1972, 148-175.
A. K. Grayson, *Babylonian Historical Literary Texts*, Toronto, 1975.
J. Schwartz, «L'Historiographie impériale des *Oracula Sibyllina*», *Cahiers Hist. Ancienne*, II, 1976, 413-421.
W. Lambert, *The Background of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1978.
J. J. Collins, ed., *Apocalypse. The Morphology of a Genre*, Semeia, 14, 1979.
D. Mendels, «The Five Empires: a Note on a Propagantistic Topos», *AJPh*, 102, 1981, 330-337.

VIII

H. H. Rowley, *Darius the Mede and the Four World Empires in the Book of Daniel*, Cardiff, 1935.
W. Baumgartner, «Ein Vierteljahrhundert Danielforschung», *Th. Rundschau*, XI, 1939, 59-83; 125-144, 201-228.
H. L. Ginsberg, *Studies in Daniel*, Nueva York, 1948.
H. H. Rowley, *The Servant of the Lord*, Oxford, 1952.
H. Gross, *Weltherrschaft als religiöse Idee im Alten Testament*, Bonn, 1953.
M. Noth, «Das Geschichtsverständnis der Alttestamentlichen Apokalyptik» (1954), en *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, Munich, 1960, 248-273.
K. Koch, «Die Weltreiche im Danielbuch», *ThLZ*, LXXXV, 1960, 829-832.
H. H. Rowley, *The Relevance of Apocalyptic*,[3] Londres, 1963.
D. S. Russell, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, Londres, 1964.
E. Bickerman, *Four Strange Books of the Bible*, Nueva York, 1967.
O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie*,[3] Neukirchen-Vluyn, 1968.
M. Delcor, «Les sources du chapitre VII de Daniel», *VT*, XVIII, 1968, 290-312.
F. Dexinger, *Das Buch Daniel und seine Probleme*, Stuttgart, 1969.
J. Schreiner, *Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik*, Munich, 1969.
K. Koch, *Ratlos vor der Apokalyptik*, Gütersloh, 1970.

A. Mertens, *Das Buch Daniel im Lichte der Texte vom Toten Meer*, Stuttgart, 1971.
W. Schmithals, *Die Apokalyptik: Einführung und Deutung*, Göttingen, 1973.
J. J. Collins, «Jewish Apocalyptic against its Hellenistic Near Eastern Environment», *BASOR*, CCXX, 1975, 27-36.
Id., «The Court Tales in Daniel and the Development of Jewish Apocalyptic», *JBL*, XCIV, 1975, 218-234.
P. R. Davies, «Daniel Chapter Two», *JThS*, N. S. XXVII, 1976, 392-401.
J. G. Gamnie, «The Classification, Stages of Growth and Changing Intentions in the Book of Daniel», *JBL*, XCV, 1976, 191-204.
J. M. Schmidt, *Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung*[2], Neukirchen-Vluyn, 1976.
J. J. Collins, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel*, Missoula, 1977.
R. Raphael and others, *L'Apocalyptique*, París, 1977.
G. F. Hasel, «The Four World Empires of Daniel 2», *Journ. for the Study of the Old Testament*, XII, 1979, 17-30.
P. R. Davies, «Eschatology in the Book of Daniel», *ibidem*, XVII, 1980, 33-53.
K. Koch and others, *Das Buch Daniel*, Darmstadt, 1980.
M. Stone, *Scriptures, Sects and Visions*, Londres-Nueva York, 1980.
J. G. Gamnie, «On the Intention and Sources of Daniel I-VI», *VT*, XXXI, 1981, 282-292.

Entre los comentarios recientes sobre Daniel I, mencionar: J. A. Montgomery (1927), A. Bentzen (1952), E. Heaton (1956), J. Barr (1962), N. Porteous (1965), M. Delcor (1971), A. Lecoque (1976), L. F. Hartman y A. A. Di Lella (1978).

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE